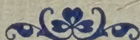
TIDSSKRIFT
FOR
Teologi og Kirke

REDIGERT AV

D. A. FRØVIG • OLAF MOE • ANDR. SEIERSTAD
Dr. theol. Dr. theol. Dr. theol.



INNHOLD:

1. hefte *1935* *6. årgang*

Oslo. I kommisjon hos Lutherstiftelsens Bokhandel

BØKER OG TIDSSKRIFTER INNSENDT TIL REDAKSJONEN:

D. A. Frøvig, Kommentar til Mattæus-evangeliet. Aschehoug. Oslo. Hefte VI—XI.

Sigurd Odland, Fortolkning av Johannes' evangelium. II. Lutherstiftelsen, 1934.

Karl Bornhaüser, Studien zum Sondergut des Lukas, C. Bertelsmann, Gütersloh, 1934.

Paul Althaus, Theologie der Ordnungen, C. Bertelsmann, Gütersloh, 1934.

Frederik Torm, Nytestamentlig Tidshistorie. Den historiske Baggrund for det nye Testamente. G. E. C. Gad, Kjøbenhavn 1934.

Arne Fjellbu, Den kristne tro fremstillet for gymnasiene. Gyldendal, Oslo 1935.

Oxfordbevegelsen i Norge. Blix forlag, Oslo 1935.

Hans Høeg, Hjelp til selvstudium av Filippenserbrevet, Lutherstiftelsen, Oslo.

Ivar Welle, Oxford-gruppene av Gud eller av mennesker? Lutherstiftelsen 1934.

Det seksuelle spørsmål som samfundsproblem. I kommisjon hos Lutherstiftelsen. Oslo 1934.

Kirkens Smaaskrifter. 2. Række. Nr. 3: Bekjendelseskirken og Nazikirken. Av Holger Larsen. Kjøbenhavn 1934.

Theologische Rundschau, 1934, Heft 1—5.

Emil Birkeli, Religionshistorie. Første del: Religionens former og grunnbegreper. Det norske missionsselskaps forlag. Stavanger 1935.

L. P. Fabricius, Danmarks Kirkehistorie. I, 1. O. Lohse, Kjøbenhavn 1934.

Karl Vold, Moderne religionsdannelser og religionssurrogater. Et tidsbillede. Lutherstiftelsen 1934.

John Nome, De unge teologer og vår kirkes behov. Lutherstiftelsen 1934.

Kirke og Kultur. Oslo 1934, 9—10; 1935, 1.

Nordisk Missionstidsskrift, Kjøbenhavn 1934, 5—6.

Kirken. Kjøbenhavn 1934, V—VI.

Protestantische Rundschau. Berlin. 1935, 1.

Lutherthum, Leipzig. 1934, 10—12; 1935, 1.

Forts. omsl. 3. side.

KYRKA OCH KYRKORÄTT

Av Sam. Stadener.

Kyrkorätten i vårt land är årsbarn med kyrkan. Så länge vi haft kyrka, hava vi också haft kyrkorätt. Kyrkan kom til Sverige från Rom, och vår första kyrkorätt var den romerska.

I förbigående anmärker jag att den romerska kyrkorätten sedan gammalt kallas kanonisk rätt, emedan dess lagtexter bära benämningen canones, rättesnören, riktlinjer, regler. För tydelighetens skull torde jag vid detta tilfälle få bruka benämningen en romersk kyrkorätt.

Det var alltså romerska missionärer som kristnade vårt folk, eller, rättare sagt, våra folk, eftersom vi svenskar vid den tiden knappast utgjorde ett enda folk eller en enda stat. Kyrkan är äldre än nationen i vårt land. Men svenskt kynne gjorde sig redan då gällande, och vissa drag i detta lynne utgjorde förskansningar, mot vilka den påvliga kurian gjorde anlopp, visserligen med växande framgång, men dock aldrig så att dessa särdrag fullständigt utplånades. Icke ens den romerska attacken på Skänninge möte år 1248, den mest framgångsrika av alla, förmådde stryka bort den genuint svenska sedvanan att församlingarna själva utsågo sin sockenpräst.

Men det är å andra sidan säkert att, när medeltiden nalkades till slut, voro svenskarna mycket goda katoliker. Både allmoge och herreklass iakttogo den romerska trons föreskrifter med en flit, varom både hävdaböcker och kyrkobyggnader bevara minnet. Med vederbörligt uppskattande av styrkan hos denna stämning inom nationen förklarade reformationens banbrytare, Gustav Vasa och Olaus Petri, att de icke ärnade införa någon ny religion eller

upprätta separatkyrka. De ville endast reformera den svenska kyrkoprovinsen i vissa stycken, övertygade om att motsvarande reformer skulle framdeles bliva genomförda även annorstädes. De svenska reformatorerna följde det föredöme, som Luther hade givit. Han ansåg sig trots allt tillhöra den kyrka, inom vilken han blivit född och buren till kristning. Sin sachsiska församling betraktade han som en provinsiell avdelning i den romerska kyrkan. Man hade på den tiden ännu icke hunnit fram till den strängt centraliserade kyrkotyp, som utmärker den romerska kristenheten i våra dagar. Nu tolereras ingen särdrag. Nu är hela den romerska kyrkan nivellerad, jämstruken, fullständigt enahanda. Den liknar en nyklippt hagtornshäck, där ingen enda kvist höjer sig över massan. Men då, vid medeltidens slut, funnos verkliga nationella kyrkotyper. Man röstade till och med på koncilierna nationsvis.

Det var därför alldeles icke någon orimlig tankegang hos de svenska reformatorerna, att man kunde vidtaga reformer inom kyrkoprovinsen Sverige och samtidigt betraktas såsom legitim lem av den gemensamma kyrkan. En självklar konsekvens härav var att man också så långt som möjligt bevarade i vårt land den romerska kyrkorätten. Officiellt avskaffade man den aldrig. Man ansåg att påvens bannlysning, som ställde de reformatoriska folken mot deras egen vilja i en särställning, endast åstadkom den förandringen i kyrkorättsligt hänseende, att påven för sin del frånsade sig sina befogenheter. För övrigt lämnades kyrkorätten okränkt, och den förblev gällande i alla tillämpliga delar.

Det tjänar till intet att häremot anföra att Gustav Vasa bemäktigade sig dels kyrkogodsen i stor omfattning och dels tillsynsmakten över kyrkan. Vad det sistnämnda beträffar, så hävda de svenska reformatorerna, att varje medlem av kyrkan — alltså även överheten och konungen — har skyldighet att efter förmåga befordra Guds ords predikan. Det ålåge alltså konungen att vårda sig om kyrkan. Men någon rättsgrund för konungens tillsyn sökte dessa män aldrig uti den tankegången, att konungen skulle hava trätt i stället för påven, konungamakten i stället for påvemakten, kronan i stället för mitran. En sådan tankegång skulle förefallit dem orimlig, redan därfor att de i likhet med Luther städse med största allvar inskärpte, att lároståndet eller predikoämbetet var

av Gud själv inrättat och sålunda omöjligt kunde ersättas med något lekmannastånd, vore det än aldrig så konungsligt.

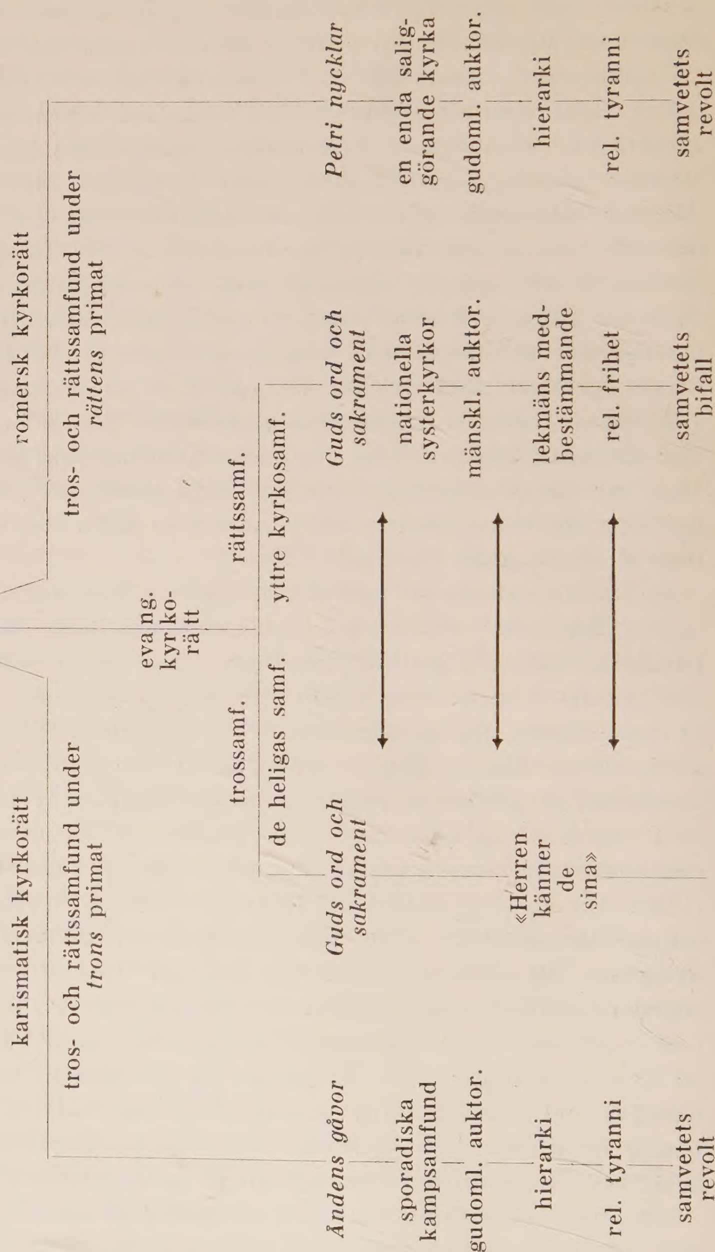
Vad återigen angår Gustav Vasas tillgrepp av kyrkogods, så är det så långt ifrån att detta skedde i strid med den romerska kyrkorätten, att det fastmera motiverades med samma kyrkorätt. Den stadgar nämligen att kyrkans gods visserligen är fridlyst och icke får frånhändas henne. Men den förklarar lika tydligt, at under historiens vacklande förlopp Gud själv stundom tillstädjer sådan nödtid, att det uppenbarligen är hans vilja att kyrkan offrar sina ägodelar på barmhärtighetens altare. Sådana situationer inträda exempelvis vid hungersnöd, krig, pest och andra landsolyckor. Då är det kyrkans plikt att utarma sig själv för att rädda de arma. Det var med stöd av denna princip, som den romerska kyrkorätten har knäsatt, Gustav Vasa företog sin indragning av kyrkogods. Han var därvid angelägen om det formella bifallet från även de kyrkliga ämbetsbärarna i riket, vare sig nu detta bifall avtvingades dem eller lämnades frivilligt.

En annan sak är att denna teoretiske inställning mången gång i praktiken blev av Gustav Vasa åsidosatt. Han handlade ofta enväldigt och ofta godtyckligt. Hans uppfattning erinrar icke så litet om det svar, som jag erhöll för några år sedan av den koptiska kyrkans abbas. Jag sporde honom efter källorna till den koptiska kyrkorätten. Han svarade: «Källorna är tre: den skrivna kyrkolagen som är mycket gammal och har åtskilligt att betyda, sedvanan som också är gammal och som betyder mera, den mäktigaste mannens vilja som alls icke är gammal men som betyder mest.»

Det står emellertid fast att den romerska kyrkorätten och den evangeliska numera, trots all frändskap av historisk art, hava avlägsnat sig från varandra och betrakta varandra såsom motståndare av oförsonligaste slag. Grunden till denna växande åtskillnad är att söka i den olika uppfattningen om vad kyrkan egentligen är. Om man utgår från skiljaktiga kyrkobegrepp, måste uppenbarligen kyrkorätten bliva på ett skiljaktigt sätt inspirerad. Ju längre tiden lider och ju större konsekvens utvecklingen uppnår, desto klarare framträder den grundväsentliga olikheten.

Det är nödvändigt att för något ögonblick gå tillbaka till kristenhetens källa: urkyrkan, den apostoliska tidens församling.

*


KYRKA OCH KYRKORÄTT
Urkyrkan:
tros- och rättssamfund
karismatisk kyrkorätt
tros- och rättssamfund under trons primat
romersk kyrkorätt
tros- och rättssamfund under rättens primat
evang. kyrkorätt
trossamf.
rättssamf.
de heligas samf.
yttre kyrkosamf.
Andens gåvor
Guds ord och sakrament
Guds ord och sakrament
Petri nycklar
sporadiska kampsamfund
nationella systerkyrkor
en enda saliggörande kyrka
gudoml. auktor.
mänskl. auktor.
gudoml. auktor.
hierarki
«Herren känner de sina»
lekmäns medbestämmande
hierarki
rel. tyranni
rel. frihet
rel. tyranni
samvetets revolt
samvetets bifall
samvetets revolt

Herren Kristus har icke lämnat organisatoriska föreskrifter. Han rörde sig i en brödrakrets, där man med hjärtat i brand och med den dagliga kallelsen till uppgift samlade sig kring honom själv. Men för denna brödrakrets, som han lämnade efter sig, inträdde ganska snart nödvändigheten att ordna sig såsom samtidigt ett trossamfund och ett rättssamfund. De kristna voro enligt Skriften lärjungar, heliga, Guds husfolk, Guds tempel, Kristi kropp, Kristi brud. Ett husfolk är uppenbarligen icke endast en vänkrets utan också en arbetsgemenskap. Vissa regler måste följas. En viss uppsyn måste utövas. På samma sätt är givetvis kroppen icke endast en odelbar enhet utan också en mångfald av lemmar, som måste styras och regleras för att icke hämma varandra. Urkyrkan var helt säkert till en början oreflekterad med hänsyn till samfundsfrågan. Man identifierade utan närmare begrundning de troende och de samfundsberättigade. Förmåner saknades nämligen icke, lika litet som plikter och uppoffringar. En utbredd kooperation uppkom. Man blev ekonomiskt intresserad, på samma gång som man blev religiöst intresserad. Dessutom behövdes ganska snart disciplin eller kyrkotukt, såsom apostlagärningarna omtala. I synnerhet Paulus utvecklade en stark organisatorisk verksamhet. Han tillsatte styresmän. Han föreskrev kultregler. Han yttrade sig i fråga om klädedräkt, äktenskap m. m. Han anbefallde ekonomiska åtgärder, exempelvis kollekter. Urkyrkan var alltså både ett trossamfund och ett rättssamfund utan att närmare avgöra, i vilket förhållande den ena av desse sidor i kyrkans väsende stod till den andra. Historien skulle snart framtvinga en avgörelse i detta hänseende.

I den utveckling, som kyrkan upplevde, framträdde småningom tre linjer: den karismatiska kyrkorätten, den romerska kyrkorätten och den evangeliska kyrkorätten.

*

Den karismatiska kyrkorätten förutsätter liksom urkyrkan enhet mellan trossamfund och rättssamfund, men bestämmer sig för trossamfundets primat över rättssamfundet. Denna linje representeras i den gamla kyrkan av montanisterna, i reformationstiden av anabaptisterna, i nutiden sannolikt renast av pingstvännerna.

Man fastslog att den, som har kommit till tro och helgelse genom väckelse och botkamp och framförallt Andens vittnesbörd, tillhörde också kyrkan i rättsligt hänseende och var garanterad alla hennes förmåner. Avvikelsen från urkyrkan bestod i att man på ett fullt medvetet sätt gjorde den enskildes tro till högsta synpunkt. Den skulle följaktligen konstateras vid kyrkans port. Så hade icke urkyrkan handlat. Herren Kristus lärde att det är för människor omöjligt att allestädes skilja tro från otro och ogräs från vete. Nu tilltrodde man sig denna förmåga. Kyrkan skulle bestå av troende och allra helst andedöpta.

Var söker denna tankegång de utvärtes tecknen till att Guds kyrka och församling är förhanden? Svar: Andens gåvor legitimera kyrkan. Följaktligen bliva tungomålstalande, helbrägdagörelse, underverk och hänryckning eftersökta företeelser. Men detta medför i fråga om organisationen en mycket ödesdiger konsekvens. Man vet nämligen aldrig, när eller var eller hos vem Andens gåvor kunna bryta fram. När som helst kunna nya kraftverkare uppträda med anspråk på monopol. När som helst kunna därför oväntade och nya samfundsbildningar uppstå med anspråk på att vara de enda riktiga. Den karismatiska kyrkobilden blir anarkisk. Det karismatiska samfundet erkänner icke gärna andra sådana. Ingen nattvardsgemenskap med andra kyrkor får förekomma. Resultatet blir ett stort antal inbördes kämpande samfund.

En annan konsekvens är att alla föreskrifter i det karismatiska samfundet erhålla karaktär av jus divinum eller gudomlig auktoritet. Ty det är Anden som talar genom den karismatiskt begåvade, och allt vad Anden säger är gudomlig befallning.

En ytterligare konsekvens är det starka hierarkiska draget inom det karismatiska samfundet. Den frommaste blir utan vidare också den mäktigaste. Det blir icke alltid den mest begåvade som tager ledningen. Det har hänt att det med hallucinationer benådade barnet har blivit en person, till vilken de vuxna lyssnat såsom till Guds mun. Stundom hava dock dessa övernaturliga upplevelser varit förenade med verklig organisatorisk begåvning. Joe Smith blev icke blott mormonernas profet utan också deras teokratiske hövding. I varje fall är den karismatiska kyrkorätten böjd att tillerkänna envälde åt några få i både andliga och timliga ting.

Vilken lott tillkommer då i det karismatiska samfundet hopen, d. v. s. de på Andens gåvor fattiga? Deras plikt är utan vidare klar: hopen har att lyda. Lekmannen — det vill i detta sammanhang säga den som icke har Andens utomordentliga gåvor — är underordnad och nästan oduglig. När Anden talar genom sina utkorade redskap, måste allt och alla underkasta sig, även om det gäller utvärtes ting, t. ex. vilken veckodag som skall hållas helig, vilken mat og dryck som får brukas, vilken sysselsättning som är tillåten o. s. v. Den enda uppgift, som församlingen har, är att efter de anvisningar, som givas av de andebegåvade, utfärda föreskrifter och själv lyda dem. Man sträcker detta lydnadskrav även till det världsliga samhället eller staten. Historien om puritanerna och Cromwell utgör ett av alla känt bevis för detta spiritualistiska anspråk på primat över det civila samhället.

Den karismatiska kyrkorättens stora missgrepp är uppenbarligen att proklamera trossamfundets primat över rättssamfundet. Den känsla av trånghet och ofrihet i det dagliga livet, i vetenskapen och i känslolivet, som härigenom har uppkommit, är pinsam. Någon normal utveckling äger icke rum. Allt sker språngvis, eller också står allt stilla. Antingen överhettas människosinnet, eller också stagnerar det. Tidvis lägger man armarna i kors och avvaktar Andens ingripande, tidvis spänner man under intryck av egen eller andras inspiration sina krafter till det yttersta.

*

Den romerska kyrkorätten utgår också från enheten av trossamfundet och rättssamfundet, men bestämmer sig för rättssamfundets primat. Den, som på ett rättsligt sätt, d. v. s. genom dop, nattvard, kontribution och lydnad, tillhör kyrkan, han skall också, till dess annat bevisas, förutsättas vara en troende människa.

Vilka äro enligt denna tankegång de utvärtes tecknen på Guds kyrka och församling? Svar: Petri nycklar, d. v. s. innehavet av den på ett rättsligt sätt åtkomna kyrkliga myndigheten, och detta innehav finnes på Roms biskopsstol i oavbruten följd från apostlafursten Petrus till Pius XI. Detta resonemang förefaller naket juridiskt, men kyrkan har utbrett fromhetens täckelse över juridiken. Hon lär nämligen att i samma stund som de legala villkoren

för påvens val äro rättsligt uppfyllda, i samma stund som han sätter sig på Petri stol, blir han innehavare av Anden, inspirerad, ofelbar. Han är den högste rättsinnehavaren och den högste trosbenådade. Han är urförsamlingens trossamfund och rättssamfund förenade i en och samma person.

En oundviklig konsekvens av denna tankegång är att endast *en* kristen kyrka kan tänkas existera, ty man menar att på endast *ett* ställe finnes den obrutna linjen av rättsinnehavet: Rom. Endast den romerska kyrkan är kyrka. Vad de övriga kristna samfunden äro står i vida fältet; kyrkor äro de emellertid icke. När påven inbjöds att sända ombud til ekumeniska mötet 1925, lät han svara ärkebiskopen Söderblom med ett vänligt avböjande, som dock löjligt nog inleddes med denna titulering av ärkebiskopen: «min herre». Det vill med andra ord säga att ärkebiskopen var icke alls någon ärkebiskop, naturligtvis därför att hans kyrka icke alls var någon kyrka.

En annan konsekvens av det romerska kyrkobegreppet är att kyrkorätten blir ansedd såsom gudomlig rätt — jus divinum — och följaktligen överordnad den civila rätten. Detta har återigen till följd, att den romerska kyrkan fordrar statens underkastelse. Anspråket synes oss orimligt, men det är fullt naturligt för den romerska kyrkorätten. Jag vet mycket väl att denna rätt talar om vissa sina delar såsom mänsklig rätt — jus humanum — men detta har föga betydelse, så länge som gränslinjen mellan den gudomliga och den mänskliga rätten drages, eventuellt flyttas fram och tillbaka av den förra.

En ytterligare konsekvens har blivit att lekmännen inom den romerska kyrkan icke besitta någon rättslig befogenhet i trosfrågor, ja, icke ens i ekonomiska frågor, försåvitt som dessa stå i samband med frågor som gälla tron. I bullan Vehementer nos år 1905 säger Pius X: «Kristus gav nycklarna åt Petrus. Petrus gav dem åt påven, påven giver dem åt biskoparna, biskoparna giva dem åt prästerna, men vem har givit dem åt lekmännen? Ingen.» Denna tankegång drives med sådan energi, att även lekmannaforskningen i vetenskaplig mening i vad ämne som helst är underställd den kyrkliga censuren.

Det är onödigt att särskilt belysa, hurusom genom denna kyrko-

rätt det personliga tvånget har blivit knäsatt. Religionsfrihet är en absurd tankegång för denna kyrka. Hon anser det religiösa tvånget för en välgärning mot individ och samhälle.

Den romerska kyrkorättens missgrepp är att proklamera rättssamfundet såsom överordnat trossamfundet. Därvid har visserligen en utomordentlig maktfullkomlighet blivit ernådd, men faran för revolt har också vuxit. Det lyckligaste skulle helt säkert vara, om domprosten Pehr Eklunds idé om den reformatoriske påven kunde vinna förverkligande. Han tänkte sig i sin ofta snillrika framtidssyn, att den dag kunde komma, då påven bleve reformatoriskt sinnad och proklamerade reformation inom den romerska kyrkan. Tyvärr torde denna tanke vara en utopi. Det hjälper icke att en modern författare — Hall Caine — brukat detta motivet i en berömd framtidsroman. Den romerska kyrkorätten låter icke sig brytas genom en enda mans, vore det så en påves, ansträngning. Mycket troligare är att, såsom mer än en gång förr i historien, maktens höga tinnar en dag förvandla sig til ättestupa.

*

Det evangeliska kyrkobegreppet företer en fullständigt annan gestalt. Det utgår nämligen från åtskillnaden mellan trossamfundet och rättssamfundet. Luthers stora bedrift i fråga om kyrkobegreppet var att han — den förste i kyrkohistorien — skilde på dessa två samfund. Ända till hans tid hade man överallt identifierat trossamfundet och rättssamfundet. Luther lärde att den ena heliga allmänneliga kyrkan i den tredje artikeln av apostoliska tron är ett trossamfund, som består av alla heliga i himmelen och på jorden, samt att endast den Högste känner vilka som tillhöra denna gemenskap av heliga. Luther lärde vidare att den romerska kyrkan och alla andra kyrkor, som funnos eller som kunde komma att finnas på jorden, äro rättssamfund, inrättade av människor, förgängliga såsom alla människoverk, underkastade förändringar och lydande under lagar, som kunde upphävas. Härigenom befriade han trossamfundet från slaveri under juridiken, och rättssamfundet befriade han från slaveri under den enskildes tro. Den evangeliska kyrkorätten har sedan dess två parallella linjer: Guds kyrka, som är de heligas gemenskap, och människornas kyrkor, som äro

mänskliga samfundsbildningar. Dessa linjer äro åtskilda, men icke skilda.

Det är begripligt att någon nu efterfrågar bryggan mellen dessa två linjer. Svaret blir att sambandet dem emellan heter Guds ord och sakramenten. Legitimeringen för ett yttre kyrkosamfund består endast uti detta samfunds förmåga att med Guds ord och sakrament befordra uppkomsten och tillväxten av de heligas gemenskap. I samma mån som kyrkosamfundet gagnar de heligas gemenskap, i samma mån är dess tillvaro berättigad.

Vilka äro alltså kännetecknen på en rätt kristen kyrka och församling? Svar: Guds ord och sakrament. Sedan har för övrigt det yttre kyrkosamfundet frihet att inrätta sig efter tider och omständigheter. Den allra största elasticitet är tänkbar i dess författning. Detta betyder givetvis icke något förakt för den historiska kontinuiteten. Luther själv värderade denna högt. Men det betyder att intet i kyrkosamfundets inrättningar skall bevaras enbart därför att det är gammalt, utan endast därfor at det fortfarande är gagneligt. Den evangeliska kyrkorätten bekänner sig alltså till fri utveckling på grundvalen av Guds ord och sakrament. Den känner mycket väl till at folken hava utgått ur Skaparens hand med olika kynnen och att därfor deras samhällsbyggen te sig olika. Den evangeliska kyrkorätten erkänner som normal historisk företeelse ett flertal nationella systerkyrkor, vilka bestå vid sidan av varandra under inbördes uppskattning av varandras karaktäristiska drag.

Det är också klart att den evangeliska kyrkorätten för sina kyrkolagar endast åberopar jus humanum. Luther brände åtskilliga av den romerska kyrkorättens bøcker, icke därfor att han fann deras föreskrifter helt och hållet missvisande, utan därfor att man tillade dem gudomlig auktoritet. Den civila rätten och den kyrkliga rätten äga samma rättskvalitet. Ingendera är överordnad den andra.

Det är också uppenbart att enligt den evangeliska kyrkorätten är lekmannen lika berättigad till talan inom kyrkosamfundet som prästen. Luther övergick icke till den reformerta åskådningen, som åtminstone stundom har velat anförtro kyrkoregementet åt lekmännen med uteslutande av läroståndet. Han ansåg att kyrkans motivering bestod uteslutande i förvaltandet av Guds ord och

sakrament, varigenom de heligas gemeskap framväxer. Därför måste predikoämbetet hava en lika inflytelsesrik ställning i kyrkoregementet som lekmännen. Den evangeliska kyrkorätten hos de lutherska, i synnerhet i Sverige, har städse fasthållit at lekmän och präster skola i lika mån inverka på kyrkans styrelse.

Det skulle vara ägnat att överraska, därest icke denna evangeliska kyrkorätt med sina klara linjer, med sin jämvikt, med sitt frigivande av vetenskapen, arbetet, staten, samvetet och personligheten skulle hava framtiden för sig. Dessa samtliga förmåner hava förvärvats genom det klara särskiljandet inom kyrkobegreppet av trossamfundet och rättssamfundet.

*

Den evangeliska kyrkorätten är ung. Den är 400 år gammal i sin nuvarande gestalt. Vad äro fyra århundraden för en stor religiös rörelse? Föga mer än barndomen eller på sin höjd ynglingaåren i en människas levnad. Det är därför naturligt att denna kyrkorätt befinner sig i rörelse och icke i vila. Dette är icke i och för sig ägnat att oroa. Men verkligt oroande skulle det vara, om präster och kyrkligt sinnade lekmän i vår evangeliska kyrka upphörde att ingående studera kyrkorätten och överläte detta på andra.

KARL BARTHS TEOLOGI I FANTASI OG VIRKELIGHET

Av Reidar Hauge.

I «Tidsskrift for Teologi og Kirke» 1934 nr. 3 har sogneprest Olav Valen-Sendstad skrevet en omfangsrik artikkel om Karl Barths teologi hvor han kommer til høist overraskende og opsiktsvekkende resultater. Valen-Sendstad hevder at Barth er en eksponent for de filosofiske og teologiske åndsretninger som vi ellers er vant til å stille ham i den mest bestemte motsetning til. Vi får høre at Barth er Schelling redivivus og Schleiermacher redivivus, at hans teologi er en fordekt vurderingsteologi, at den er panteistisk, at den er næstenkristelig og derfor veritabelt hedensk.

Fra forskjellige hold er jeg spurt om jeg akter å levere en imøtegåelse eller antikritikk av V.-S.s sensasjonelle attentat. Da V.-S. uttrykkelig refererer til høstmøtet 1933 i Bekjennelsestro Presters Broderkrets, kan jeg jo ha en viss grunn til å føle mig provosert. Når jeg likevel hittil ikke har latt høre fra mig, og når jeg også nu svarer på noget irregulær vis, er det fordi V.-S.s artikkel lider av så grove feil at den ligger hinsides all rimelig og alvorlig teologisk diskusjon.

Også for den som ikke har noget kjennskap til Barths teologi er det klart at artikkelen fra formens side mangler den videnskapelige ro og nøkternhet som vi bør kunne vente å finne i et teologisk tidsskrift. V.-S.s polemikk er preget av en beklagelig ubehersket voldsomhet, og blir ikke bedre ved at han på enkelte punkter glir over i en slags mystisk hemmelighetsfull appell til troens venner og deres forståelsesevne. Det er videre nokså klart

for alle som undersøker saken nærmere at V.-S.s bevisførsel er temmelig kritikkløs og overfladisk. Når han med en viss triumferende opdagerglede konstaterer Barths avhengighet av Kant, Hegel, Cohen m. fl., beror det på at han uten kritisk refleksjon lar ordlikhet være garanti for betydningsidentitet. Han bekymrer sig. f. eks. ikke med å undersøke hvilke antiteser Barth i de enkelte tilfelle har i sikte. Ved den slags logikk kan vi bevise mange merkverdige og farlige påstander. I betraktning av at V.-S. med næsten eksepsjonell selvsikkerhet og suverenitet gjør krav på å være den første som har forstått Barth, er denne mangel på virkelige beviser både påfallende og malplasert. Selv om V.-S.s fremstilling av Barths teologi var langt riktigere enn den er, måtte vi karakterisere hans argumentasjonsmåte som ganske utilfredsstillende og ugyldig. Men når det er umulig å imøtegå V.-S. på ordinær måte, er det først og fremst fordi selve gjengivelsen, altså selve citatene eller referatene er totalt misvisende og villedende.

Jeg legger da ikke så megen vekt på at V.-S. i sine «objektive referater» ramser op barthske ord og begreper på en så skjematisk og omtrentlig måte at han absolutt ikke gir leserne oplysning om den egentlige mening. Den summariske og upresise opregning er i høi grad uheldig; men denne uklarhet får man til en viss grad bære over med. Verre er det at vi må bestride referatenes korrekthet. Nu er det jo dessverre ikke nogen helt ukjent måte å citere på at man river de enkelte setninger løs fra sammenhengen med det resultat at totalitetsbilledet blir feilaktig. Denne isolasjons- og løsrivningsmetode forekommer i rikt mål i V.-S.s artikkel. Men V.-S.s citatmisbruk er til dels også av en langt mer alvorlig og graverende art. Ikke engang de enkelte setninger og setningsdeler blir referert riktig. Han sløifer ord som er av fundamental betydning for sammenhengen, han kombinerer ordene på en gal måte, og gjengir i det hele også de barthske enkeltsetninger i en så amputert og forvansket form at de ikke har nogen likhet med det Barth virkelig sier.

Når jeg skal ta stilling til V.-S.s publikasjon, er jeg derfor nødt til å gi en del eksempler på uriktigheten av hans referater, og av rent praktiske grunner velger jeg i overveiende grad eksempler fra artikkelens første sider.

V.-S. begynner sine refererende avsnitt med å tale om Barths synspunkt eller grunnsats. Allerede de første linjer røber hans manglende nøiaktighet. Han omskriver det barthske resonnement derhen at Gud ikke kan bli objekt eller gjenstand eller ting da han i så tilfelle blir betinget av oss, og begrunner dette referat ved to henvisninger. Ingen av de steder det her henvises til gir uttrykk for den tankegang V.-S. refererer. På det første sted (Prolegomena 1927 s. 54 f.) går Barth inn på det aktuelle og omdebatterte spørsmål hvorledes forkynneren er i stand til å vite noget om Gud. Han gjør opmerksom på at ifølge den tradisjonelle teologi er denne viden en betinget hypotetisk viden, betinget f. eks. av at man kan se sin religiøse oplevelse som ledd i en apriorisk fornuftsammenheng eller som et innblikk i Guds selvbevissthet etc. Han understreker at en viden som er betinget av disse forutsetninger er et ganske utilstrekkelig grunnlag for forkynnelsen, og tilføier at forkynnelsen i det hele må bygge på noget helt annet enn en usikker betinget mulig viden. Dette er et ganske anderledes bestemt og innlysende resonnement enn det som vi leser hos V.-S. På det annet sted (Dogmatik 1932 s. 121) taler Barth om Guds ords tre skikkelser: forkynnelse, skrift og åpenbaring. Han nevner at forkynnelsen og Skriften ikke er Guds ord i sig selv, men blir Guds ord ved Guds frie nåde. Forkynnelsens og Skriftens karakter av Guds ord er betinget av åpenbaringen i Kristus. Åpenbaringen derimot er ikke betinget av noget annet. Den er Guds ord i oprinnelig og umiddelbar forstand. Den tanke som Barth her gir uttrykk for er slett ikke identisk med V.-S.s hypotetiske betraktninger. At Barth (selvfølgelig) i andre tilfelle kan si at Guds ord ikke er en ting eller gjenstand som vi disponerer over eller at Gud ikke er betinget av noget utenfor ham selv, forhindrer ikke at det omtalte referat er uberettiget og uforsvarlig.

Imidlertid er dette trekk uskyldig i forhold til det som kommer senere. På side 169 går V.-S. inn på Barths transscendenstanke, og sier at Barth i første utgave av sin dogmatikk erklærte at «Transscendens var grunnleggende immanens». Om dette angivelige Barth-citat må vi naturligvis si at det ikke gir nogen fornuftig mening. Å si at transscendens er grunnleggende immanens er kort og godt det rene vrøvl; men dette vrøvl er å skrive

på V.-S.s konto og ikke på Barths. Hvad V.-S. selv egentlig har forestilt sig ved disse mysteriøse ord, er mig og sikkert flere enn mig en gåte. Den naturligste forståelse må være at Barth skal hevde en slags dialektisk identitet av transscendens og immanens; men enten vi forstår ordene slik eller slik, har de intet holdepunkt i Barths egne uttalelser. I vedkommende avsnitt presiserer Barth at hans teologi ikke har noget å gjøre med den ensidige betoning av Guds transscendens som det klages så meget over, og for å begrunne dette fortsetter han: «Man kann die sogenannte Immanenz Gottes nicht grundlegender aussprechen, als dies speziell in der kirchlichen Lehre vom Sohn oder Wort Gottes geschieht.» Denne sats er lett forståelig. At man ikke kan tale om Guds immanens på en mer eftertrykkelig og grunnleggende måte enn det skjer i den kirkelige lære, og at man samtidig fullt ut fastholder Guds transscendens, er en klar tanke som imidlertid ikke har noget å gjøre med V.-S.s besynderlige ord om at transscendens var grunnleggende immanens. V.-S.s gjengivelse er det rene fantasiprodukt.

Jeg går videre. I umiddelbar tilknytning til det her nevnte sier V.-S. at immanensen var særdeles klart uttrykt i læren om «Logos», at «Logos» var det ideal-transscendente immanente predikat i all virkelighet, og at all virkelighet, både stjernehimmel, samvittighet, religionshistorie og kultur hadde likeverdighet som åpenbaringsbærer. Dette er presis det motsatte av hvad Barth har sagt. Barth uttaler[1]) at *hvis* man vil tale om åpenbaring i samvittighet og religionshistorie, da må man også trekke konsekvensene herav og tale om en hel og full åpenbaring. Nogen halv eller partiell åpenbaring eksisterer ikke. Barth avslutter angjeldende avsnitt med følgende ord: «Man getraue sich die Behauptung dass man die Stimme des einen wahren Gottes etc. wirklich ausserhalb der Bibel gehört habe, vom Sternenhimmel her, im Gewissen, in der Heidenwelt — getraut man sich das nicht, dann schweige man vón Offenbarung. Gott ist ganz in seiner Offenbarung.» Barth sier altså ikke en stavelse om at han selv anerkjenner en slik almindelig enn si altomfattende åpenbaring. Tvert imot sier han med all tydelighet

[1]) Prolegomena 1927, s. 135—137. Ved siden av dette sted nevner V.-S. § 15, som heller ikke gir nogen antydning av de tanker han refererer.

at han ikke våger å tale om nogen åpenbaring i religionshistorie og stjernehimmel. Han innrømmer muligheten av at det kan være åpenbaringsvidnesbyrd som ikke er kommet med i den bibelske kanon; men dette forhindrer ikke at han avviser all tale om en åpenbaring utenfor Jesus Kristus. Når Barth forkaster læren om to slags åpenbaring, er det altså ikke som V.-S. sier fordi han betrakter all virkelighet som likeverdig åpenbaringsbærer, men fordi han ikke kjenner nogen åpenbaring utenom den ene. Det er lett å henvise til tallrike andre steder hos Barth hvor han taler om at Guds ord bare møter oss i Jesus Kristus slik som han blir bevidnet i de bibelske skrifter,[1]) og hvis V.-S. hadde hatt litt mer totalitetskjennskap til sitt stoff, hadde han ikke kunnet uttrykke sig som han gjør. Men også de steder V.-S. nevner burde riktignok være tilstrekkelige til å orientere om Barths mening. Hvad V.-S. sier om en ideal-transscendens, er virkelighetsfjern konstruksjon.

V.-S. går så over til å tale om transscendens og immanens i annen utgave av Prolegomena. I den nye utgave er, sier han, «Transscendens» en annen virkelighet, nemlig «Guds frihet», hvilket vil si at Gud er «causa sui» og «causa omnium». Hans vilkårlige ordkombinasjon fornekter sig heller ikke her. Barth taler nok på vedkommende sider (s. 163 f. f.) om Guds frihet; men den slags merkverdigheter som at transscendens er Guds frihet, er forbeholdt V.-S.s konstruksjonsevne. Det er en ganske utilstrekkelig definisjon av hvad Barth mener med Guds transscendens. Men V.-S. får heller ikke frem hvad Guds frihet betyr. Det er ikke riktig å si at Guds frihet består i at Gud er causa sui og causa omnium. Barth fremhever nettop at disse begreper i sig selv er en helt ufyldestgjørende beskrivelse av Guds frihet. Endelig har V.-S. ikke en gang gjort noget forsøk på å bevise at de tre momenter i det kantske frihetsbegrep lever op igjen hos Barth. At hans teori om identiteten av Barths transscendenstanke og den kantske transscendentale frihet henger fullstendig i luften, fremgår dessuten særlig tydelig av det næste punkt i hans referat.

På s. 170 uttaler V.-S. at Barth «ganske sensasjonelt i overensstemmelse med Kant «erklærer at Guds ord ikke tilfører nogen som helst

[1]) Se f. eks. Theologische Existenz heute, 1, s. 4 f.

berikelse til den virkelige erkjennelse». Denne tese som er av fundamental betydning og rekkevidde for hele V.-S.s Barth-forståelse, beror på en så uholdbar gjengivelse at jeg næsten generer mig for å oplyse om den rette sammenheng. For det første gjør V.-S. sig skyldig i en meget vesentlig og skjebnesvanger sproglig bommert, idet han totalt misforstår uttrykket «wirkliche Erkenntnis». Han forklarer dette uttrykk som noget i retning av teoretisk eller ontisk erkjennelse, og adskiller iallfall denne virkelige erkjennelse fra erkjennelsen av Guds ord. Herved røber han at han intet har forstått av det hele. Når Barth taler om den virkelige erkjennelse, mener han den virkelige erkjennelse av Guds ord og ikke noget annet. «Wirkliche Erkenntnis» er et parallellbegrep til utrykkene «wirklicher Glaube» og «wirkliche Erfahrung» som også forekommer i disse avsnitt. Å tale om at Guds ord skulde berike eller ikke berike erkjennelsen av Guds ord, er fullstendig meningsløst. Hvis V.-S. hadde vært opmerksom på hvorledes Barth ovenfor på s. 239 forklarer uttrykket «wirkliche Erkenntnis», hadde han undgått denne feilinterpretasjon. Men selv om han misforstod dette uttrykk, skulde det ikke være nødvendig å gjengi de barthske satser så galt som det her blir gjort. Hvad er det Barth sier i denne sammenheng? Han drøfter muligheten av at mennesket eller bestemte mennesker kan erkjenne Guds ord. Han understreker på s. 249 at det ikke er mennesket som fra sin side (von seiner Seite) bringer med sig en mulighet til virkelig erkjennelse, og at det heller ikke er en mulighet som fra en tilfeldig utenverden (von irgendwoher) kommer til mennesket som en berikelse av hans eksistens.[1]) Hvad Barth sier, er altså at muligheten for virkelig erkjennelse av Guds ord ikke forklares ved menneskets medfødte eller erhvervede egenskaper. Dette er noget helt annet enn de erkjennelsesteoretiske funderinger V.-S. legger ham i munnen. Den «sensasjonelle overensstemmelse med Kant» beror altså på sproglig misopfatning og ukorrekt gjengivelse, og en av V.-S.s fundamentalteser mister herved sin legitimasjon og sitt grunnlag.[2])

[1]) Sannsynligvis er det uttrykket «Bereicherung seiner Existenz» som har foranlediget V.-S.s pussige tale om at Guds ord ikke beriker den virkelige erkjennelse. [2]) At Guds ord ikke er en virkelighet i vanlig forstand, betoner Barth ofte; men dette problem går V.-S. overhodet ikke inn på.

V.-S. kommer derefter inn på Barths stilling til teonomien og autonomien, og forteller at Barth opløser antitesen mellem disse to ved at den menneskelige autonomi blir en modifikasjon av Guds autonomi. Når man leser disse ord, skulde man tro at de var et nogenlunde direkte utdrag av Barths autentiske satser; men i virkeligheten er de V.-S.s tendensiøse, vilkårlige og ubegrunnede påstand. Barth sier ikke et ord om at den menneskelige autonomi eller erkjennelse er en modifikasjon av den guddommelige. I overensstemmelse med Det nye testamente og med Luther fastholder han at troen er Guds gjerning og samtidig menneskets gjerning; men det strider mot hele den barthske tankegang å forklare denne dobbelthet ved en modifikasjonsteori. En slik opfatning avviser Barth uttrykkelig. Han advarer på det sterkeste mot at man lar antitesen mellem Guds og menneskets aktivitet bli opløst i en prinsipiell subjektsidentitet,[1]) og også på den side V.-S. henviser til slår Barth eftertrykkelig fast at at det ikke er Gud, men mennesket som tror. Det er mennesket som er troens subjekt; men den handling at mennesket tror, er predikat til Guds handling.[2]) Det er Gud som bevirker at mennesket tror. V.-S.s tale om menneskets autonome selvbestemmelse og den panteistiske erkjennelseslære er en utillatelig forenkling av problemstillingen og en bortforklaring av den paradoksi som Barth hele veien gir uttrykk for.

Jeg har nu gjennemgått det vesentlige av det første petitavsnitt hos V.-S. Vi ser at grunnlaget for så godt som samtlige referater svikter. Jeg kunde fortsette gjennemgåelsen med samme resultat. En fullstendig imøtegåelse av V.-S. vilde arte sig som en langvarig referatkorrektur, og jeg skal ikke trette leserne med det. Jeg vil imidlertid peke på et par trekk fra de senere avsnitt som særlig klart viser oss kvaliteten av V.-S.s Barth-kunnskap og Barth-fortolkning.

V.-S. sier på s. 172 at Barth i sin drøftelse av gudserkjennelsens mulighet opkaster spørsmålet om hvorledes mennesket i det hele kan være menneske, og benytter dette trekk til å anklage Barth for spekulasjon. Ja hvis Barth var gått inn på denne eiendommelige spørsmålsstilling, kunde vi med megen rett tale om spekulative

[1]) Dogmatik 1932, side 207 f. [2]) Dogmatik 1932, side 258.

tendenser. Det er bare den hake ved tingen at det nevnte spekulative problem overhodet ikke er tangert av Barth. V.-S. har bent frem levert en gal oversettelse. På den nevnte side i sin dogmatikk (s. 199) taler Barth om at mennesker kan bli kvalifisert som adressater og bærere av Guds ord, og bemerker at vi herved stilles overfor spørsmålet «Wie denn Menschen als Menschen *das*[1]) sein können», altså hvorledes mennesker som mennesker kan være *det*, resp. (kvalifisert som) adressater og bærere av Guds ord. Denne sproglige bommert røber at V.-S. overhodet ikke har forstått hvad Barth i hele dette avsnitt egentlig taler om. Vi har her et slående for ikke å si forferdende eksempel på hvor overfladisk V.-S. har studert de ting som han uttaler sig så skråsikkert om.

Endelig nevner jeg et eksempel fra V.-S.s fremstilling av Barths kristologi, et trekk som jeg vet har vakt adskillig lett forklarlig opsikt. Under henvisning til side 171 i annen utgave av Barths Prolegomena oplyser V.-S. at Barth kan uttale at Jesus i forhold til mange av sine tilhengere er en banal Land-Rabbi. Det er ikke rart at mange har undret sig over denne V.-S.s oplysning, og jeg finner derfor at en spesiell beriktigelse er på sin plass. Hvad er det egentlig Barth har sagt? På den nevnte side fremhever Barth at Guds ord er flettet inn i denne verden på en slik måte at det ikke er tilgjengelig for den nøitrale rasjonale ikke-troende betraktning og sier bl. a.: «Jesus Christus ist in der Tat *auch* der *historisch schwer zu ermittelnde,* und *wenn ermittelt,* neben mehr als einem anderen Religionsstifter und sogar neben manchen späteren Vertretern seiner eigenen «Religion» *leicht ein wenig banal wirkende*[2]) Rabbi von Nazareth.» Det sies altså her at slik som Jesus blir rekonstruert av den profane historievidenskap kan han lett *virke* som en banal rabbi. Barth taler om hvorledes Jesus kan virke på den ikke-troende iakttagelse og forskning; V.-S. gir inntrykk av at ordene banal rabbi dekker Barths egen opfatning av Jesus Kristus.

Hvis vi skulde følge den vanlige sprogbruk, måtte vi si at referater av denne art kommer betenkelig nær det som vi kaller citatfusk. Jeg skal imidlertid ikke innlate mig på nogen etisk vurdering av V.-S.s citatmåte. Jeg konstaterer den objektive uoverensstem-

[1]) Uthevet av mig. [2]) Uthevelsene er gjort av mig.

melse mellem original og referat, og går ut fra at forklaringen ligger i V.-S.s forhastede og ufullstendige studium av Barth.

Når det forholder sig slik med V.-S.s gjengivelse av Barth, taper hans artikkel sin teologiske interesse. Vi er da avskåret fra å diskutere hans opfatning på vanlig vis. Når han på avgjørende punkter bygger sine teorier på en feilaktig oversettelse, er han selvfølgelig ganske ukompetent til å ha nogen mening om den barthske teologi. Han mangler foreløbig de mest elementære forutsetninger for å tale med om den sak. Det er videre klart at artikkelen som helhet er bestemt nettop av en del av de uholdbare referater som vi finner i det første petitavsnitt. Han forutsetter i det følgende at Barth nekter en spesiell åpenbaring og derfor lar all virkelighet ha likeverdig åpenbaringskvalitet. Han kommer stadig tilbake til identiteten av Guds frihet hos Barth og den transscendentale frihet hos Kant. Han insisterer ustanselig på at Guds ord ikke beriker virkelighetserkjennelsen, at gudstanken er innholdsmessig irrelevant, og at anerkjennelsen er en ideal akt som ikke ligger i virkelighetens, men i sannhetens plan. Han går stadig ut fra at troen er menneskets autonome selvbestemmelse, og at menneskets autonomi faller sammen med Guds autonomi. Når disse avgjørende forutsetninger totalt brister, faller hele artikkelen sammen som et korthus. Det er så mange andre enkelttrekk som det kunde være grunn til å sette fingeren ved; men de punkter jeg har nevnt, er tilstrekkelige til å vise hvor grunnløs og ufundert V.-S.s avhandling er.

Fordi V.-S.s polemikk skyter helt forbi, kommer heller ikke hans egen teologiske posisjon klart frem. Vi vet ikke i hvilken grad han kjemper bare mot den innbilte, og i hvilken grad også mot den virkelige Barth. Selvfølgelig er det ikke min mening å si at V.-S., når alt kommer til alt, er en ekte dialektisk teolog; men det er ofte vanskelig å bli klar over hvilket standpunkt han inntar, og problemstilling og problembehandling blir derved fordunklet. V.-S. tar avstand fra Barths ord om at troen er Guds verk. At Luther bruker ganske anderledes sterke ord om Guds subjektivitet i troen enn Barth nogensinne anvender, en en sak for sig. Men hvis V.-S. virkelig er uenig i Barths grunntanke, synes han å havne i modernisme og synergisme. V.-S. protesterer mot det som Barth

sier om åpenbaringens inkognito. Nu er det forvirrende når V.-S. sier at vi ifølge Barth *bare* erkjenner Jesu menneskelighet. Hvad Barth sier er at Kristi guddom bare er synlig for troen. Hvis V.-S. er uenig i dette, gjør han sig skyldig i en rasjonaliserende reduksjon av Kristi guddom, og viser dessuten at han er temmelig fremmed for det som Luther kaller theologia crucis. For Luther er theologia crucis et omfattende teologisk erkjennelsesprinsipp som innebærer at Guds åpenbaring er en indirekte og tilhyllet åpenbaring. V.-S. avviser Barths syn på Jesu syndfrihet som han for øvrig gjengir derhen at Jesus ikke er syndfri efter sin menneskeside, men bare efter sin guddomsside. Hvad Barth virkelig sier, er at Jesu syndfrihet ikke er en empirisk kjensgjerning i den forstand at den kan fastslåes ved nøitral undersøkelse. Hvis V.-S. for alvor mener at Jesu syndfrihet er en direkte innlysende kjensgjerning, reduserer han denne syndfrihet til en etisk uangripelighet og uklanderlighet.

Men selv om V.-S.s teologiske posisjon trer svært sparsomt frem, er det oplagt at artikkelen like meget er et forsvar som et angrep. Hans tone blir aldri så affektfull og indignert som når han antydningsvis kaster lys over sin egen teologiske opfatning. V.-S. er en yderliggående representant for alliansen mellem pietisme og ortodoksi. Hans ortodoksi kommer til syne i hans gjennemført triteistiske trinitetslære og indirekte i hans avfeiende omtale av det dialektiske skriftprinsipp. Men særlig voldsom blir V.-S. hver gang han bekjenner sin pietistiske kulør. Pietismen er det freds- og arbeidsgrunnlag som han kan akseptere og som han tilbyr Barth. I en tid da vi er begynt å se den pietistiske teologi som en gren av subjektivismen og en tvillingbror av synergismen, er det merkelig at V.-S. uten nogen begrunnelse dekreterer at pietismen er en slik fortreffelig forbundsfelle for en positiv teologi. Men spesielt er det eiendommelig å se hvorledes V.-S. definerer det pietistisk-evangeliske erfaringsbegrep. Han sier i den forbindelse at både det gjenfødte og det ugjenfødte menneske har samvittighet som organ og tilknytningspunkt for Gud. Jeg skal ikke feste mig så meget ved at V.-S. taler om samvittigheten som et organ. En slik opfatning har ingen hjemmel i Det nye testamente. Samvittigheten er ikke et organ, men en funksjon. Jeg skal videre ikke her

diskutere i hvilken forstand der kan tales om et tilknytningspunkt for Gud. Men når V.-S. uten videre erklærer at samvittigheten er organ og tilknytningspunkt, gir han uttrykk for en idealistisk opfatning som bringer ham i nærheten av f. eks. Hirsch, og som gir hans teologi en mosaikkartet usammenhengende karakter. Det er fortjenstfullt og gledelig at V.-S. ønsker å gjøre front mot idealisme, panteisme og den immanente åpenbaringsidé; men på det nuværende stadium er han ikke i stand til å gjennemføre dette teologiske program.

Jeg beklager at jeg ved denne anledning har vært nødt til å bruke sterke ord. Både mitt fredelige gemytt og min respekt for V.-S.s person gjør at jeg meget nødig vilde uttrykke mig så skarpt som jeg av hensyn til saken og sannheten har sett mig nødsaget til. Det er mulig at den korte tid som stod til V.-S.s rådighet og som han atter og atter minner oss om, til en viss grad har foranlediget de kjedelige feil han har begått. Jeg vet ikke hvorfor det hadde slik hast med offentliggjørelsen av V.-S.s bidrag, men uansett hvad grunnen er til dette kan den knappe tid ikke undskylde det slurv og de uriktigheter som V.-S. har gjort sig skyldig i. Ikke minst vi teologer bør forlange av oss selv at de oplysninger vi gir skal være absolutt pålitelige og tilforlatelige, og det er de dessverre ikke i V.-S.s artikkel.

MISJON — EVANGELIETS FRIE LØP

Av Erling Danbolt (fortsettelse).

III.

Det er en almindelig opfatning blandt norske misjonsvenner at misjonstanken ikke nådde vårt land før i forrige århundre,[114]) og at der da måtte en hård kamp til før den fikk plass i den offisielle kirke, idet det først var i 1855 man gav misjonstanken plass i kirkebønnen.[115]) Denne opfatning beror imidlertid på den samme misforståelse som man har gjort sig skyldig i overfor Luther, man har brukt en formal bestemmelse av misjonsarbeidet idag som målestokk for misjonsinteressen i svunne tider og ikke vært opmerksom på at det ikke er misjonstankens ytre iklædning som er det viktigste, men dens indre gehalt. Også i vår kirke har misjonstanken hatt sin plass i århundrer. Vi skal i det følgende søke å følge dens plass i vår gudstjeneste fra reformasjonen til 1855, det år da man gjerne antar at den først kom inn i kirkebønnen og gudstjenesten.

De bøker som efter reformasjonen kom til å bli bestemmende for gudstjenesten, var først og fremst Ordinansen av 1537.[116]) Men også den Håndbok som Claus Mortensen Tøndebinder hadde utgitt i Malmø allerede i 1535, og som han på ny utgav i 1539,[117]) blev av betydning; i 1556 kom så Palladius' Alterbok til.[118])

Slik som gudstjenesten her blev utformet, hviler den på Luthers anvisninger fra 1523[119]) og 1526,[120]) idet ordningen fra 1523 blev bestemmende for det som kom før prekenen, og Deutsche Messe for det som kom efter prekenen.[121]) Dette er av stor interesse. Vi har sett at Luther i Deutsche Messe hadde nevnt at der efter

prekenen skulde bedes: «Dass auch sein Reich zukomme und gemehret werde . . . und die Zahl der Christen gross machen.»[122]) Dette møter vi igjen i Håndboken av 1535, og med ubetydelig forandring, i utgaven av 1539, i bønnen for Ordets fremgang.[123]) I sin form var det mere en opfordring til bønn, enn en bønneformular, det heter i utgaven av 1539: «lader os bede for den christen kirke, at hun må styrkes og forøges.»[124]) Her er påvirkningen fra Deutsche Messe tydelig.

Denne bønn omtales også i Ordinansen av 1737, det sies fol. 12, at presten efter prekenen skal be for øvrigheten, det offentlige vel, og *evangeliets frie løp* (pro nostro Magistratu, pro publica necessitate et libero Euangelii cursu).[125]) Dette er et ekte luthersk uttrykk. Luther taler jo ofte om at evangeliet skal løpe, eller at det skal gå fritt ut i all verden.[126]) Jfr. 2 Tess 3, 1: ἵνα ὁ λόγος τοῦ κυρίου τρέχῃ. [127]) Efter kirkeord. av 1539 skal der bedes for «det reene Guds ordz frij framgang», «at Gud wil — — giffue det hellige Euangelio sin rette framgang», o. s. v.[127b]) Som vi har sett må man si at denne bønn for evangeliets frie løp, for Guds ordz frij framgang, er en misjonsbønn. Den omtaler hverken Zululand eller Madagaskar, men den peker utad, den gir uttrykk for evangeliets utoverskridende tendens, den er en bønn om at misjonsbefalingen må opfylles, at evangeliet alltid må nå lenger og lenger. Helt fra reformasjonen av har altså bønnen om at evangeliet må nå videre utover, lydt i vår kirke.

Men det er ikke bare her man møter misjonstanken, også i tekstene fikk den en plass, eller rettere beholdt den plass den hadde hatt fra gammel tid av. Nogen tekster falt riktignok bort med de helligdager som blev avskaffet, således f. eks. teksten Matt 28, 16—20 som hørte hjemme på feria 6ta Paschæ,[128]) og det er beklagelig, men der blev likevel igjen en rekke tekster hvor misjonstanken kommer til uttrykk. Av størst interesse er følgende:[129])

Hellig 3 Kg. dag:	Matt 2, 1—12.	De vise fra Østen.
Kollekt:	Jes 60, 1—6.	
3. s. e. h. 3 K.:	Matt 8, 1—14.	Mange skal komme fra øst og vest.
2. s. e. påske:	Johs 10, 11—17.	Jeg har også andre får.
Kr. himmelf.dag:	Mark 16, 14—ut.	Misjonsbefaling.
Kollekt:	Acta 1, 1—12.	Misjonsbefaling.
2. pinsed. Kollekt:	Acta 10, 42—48.	Kornelius.
2. s. e. tref.:	Luk 14, 16—25.	Store nadverd.
20. s. e. tref.:	Matt 22, 1—15.	Kongesønnens bryllup.

Dette er jo alt sammen klare misjonstekster.

Hvad kollektene angår, så varte det ikke lenge før de gamle kollekter fra den katolske tid blev erstattet av nye. Det var Veit Dietrichs[130]) kollekter som allerede i Palladius' Alterbok av 1556[131]) var kommet inn ved siden av de andre, og som fra Hans Albrechtsens Alterbok av 1564 blev omtrent enerådende, idet bare nogen få av de gamle nu blev stående.[132]) Vi finner ikke noget videre klart uttrykk for misjonstanken i kollektene. Det ligger i deres hensikt. Det var jo bønner som siktet på den enkeltes mottagelse av evangeliet, de sikter derfor alle innover. Dette kan man ikke klandre reformasjonstiden for, vi bruker dem enda, og finner det fremdeles ikke påfallende at misjonstanken ikke her er kommet klart til uttrykk.[133])

Med hensyn til salmeboken, så kom der iallfall inn en salme hvor misjonstanken kommer til uttrykk, idet et vers er bygget over misjonsbefalingen. Det er salmen: «Hjelp Gud at jeg nu kunde.» Den er skrevet av en Heinrich Müller, muligens Heinrich von Zütfen,[134]) en av reformasjonens første martyrer, brent for sin tro 10. desember 1524.[135]) Vi gjengir her det vers som er av interesse.[136]) Det lyder:

Sine Disciple da lærte
Jesus at forkynde
Hans Ord omkring al Verden:
Hvo, som sig vil omvende
Fra Synd, og troe og blive døbt,
Han skal evindelig leve,
Det haver hannem Christus kjøbt.

Denne salme fantes allerede i Claus Mortensens salmebok av 1528, og kom så inn i Hans Thomissøns av 1569.[137])

Også Luthers salme: «Nu er oss Gud miskundelig»[138]) kom inn i Thomissøns salmebok. Hos Kingo er dens form noget avsvekket,[139]) i senere salmebøker er den lagt nærmere op til Luther. Det er derfor ikke godt å si hvilken form den har hatt hos Thomissøn.

Også Ambrosius' salme: «Veni redemptor gentium,» oversatt av Luther: «Nun komm, der heiden Heiland» finnes i Thomissøns salmebok[140]) (Fol. 1). Den handler om Jesu guddom, det er bare første linje som nevner hedningene, i betydning av alle ikke-jøder, så den har mindre interesse.

Som vi har sett er tekstene overtatt fra den gamle kirke, og salmene er kommet utenfra, ja selv misjonsbønnen synes å høre med til det som er blitt overtatt, selv om overtagelsen for dens vedkommende er friere. Man kan derfor ikke ut fra den plass

misjonstanken her har fått, slutte tilbake til noget bevisst ønske om å gi denne tanke en plass i gudstjenesten. Som så ofte kan det godt være at den kirkelige arv her har vært rikere enn vedkommende kirketid var klar over. Men om man ikke kan anse den plass misjonstanken har fått i gudstjenesten som uttrykk for nogen misjonsteori hos våre ledende kirkemenn på denne tid, så er de ikke derfor uten interesse. Man tør vel si at den kristelige bevissthet i vårt land for en vesentlig del er formet av gudstjenesten. Det kan da ikke ha vært betydningsløst at misjonstanken her hadde en plass både i bønn, i sang og i tekster, bare det at misjonsbefalingen var prekentekst en gang om året, er verd å legge merke til.

Den ordning gudstjenesten hadde fått ved Reformasjonen, holdt sig uten vesentlige forandringer utover til man fikk det nye ritual av 1685.

I denne tid møter man lite av misjonstanker ellers i vårt land, men man møter dog misjonstanker. Vi har endog et vidnesbyrd om at en direkte misjonsappell har nådd vårt land i reformasjonsårhundret. Den tyske prest *Stephan Prätorius* (1536—1603) skrev nemlig en traktat til de tyske sjøfolk i Bergen.[141]) Den het «Seefahrertrost»[142]) og opfordret sjømennene til å forkynne evangeliet på de fremmede øer de kom til. Prätorius' traktater blev senere samlet og bearbeidet, og kom ut i mange oplag.[143]) I Norge kom de ut i 1866 under titelen: «De troendes aandelige Skatkammer». Her heter det at skal man vise Gud sin takknemlighet ikke bare i ord, men også i gjerning, «saa hører ogsaa dette med dertil, at man hjelper til at befordre det hellige Evangeliums Udbredelse paa jorden».[144])

Den fremste av de norske biskoper i reformasjonsårhundret, *Jørgen Erichsøn* i Stavanger, gir uttrykk for misjonstanker i de 24 prekener over Jonas' bok som han holdt for stiftets prester i 1580-årene[145]) og som utkom i Kjøbenhavn i 1592 under titelen: «Jonæ Prophetis skiøne Historia udi 24 Predicken begreben etc.» Det heter her: «Det fierde her i denne Bog forgiffuis / er om Hedningernes Kald til Guds Rige / huilcke Gud icke vil forskiude eller haffue fortabte / Men heller lader dem kalde til sin Kundskaff / oc tager dem til Naade. Thi for den Sags skyld sende oc Gud Jonam til de Hedninger udi Niniue / huor met oc Paulus merckelige trøster os / som ere komne aff Hedninge / der hand siger / Gud er icke alleniste Jødernis / men ocsaa Hedningers Gud.»[146]) Og senere: «Om Hedningernes Kald til Guds Menighed oc det euige Lif / haffde Gud lang tid tilforn tilsagd Abraham / der han siger: I din Sæd skulle alle Folck paa Jorden velsignis / det samme vaar oc spaad mange endre Steder / oc besynderlige hos

Esaiam / huor oc tilkiendegiffuis / at icke alleniste Jøderne / men ocsaa Hedninge skulle lade sig opliuse / oc formedelst den Guddommelige Skrifft lære at kiende vor HERRE Christum / oc bliffue Borgere udi Guds Menighet.»[147])

Man ser av dette at det ikke først var det moderne misjonsarbeide som førte til at man opfattet misjonstekster som *misjons*tekster, men at disse tekster også uten ytre påvirkning gav anledning til misjonstanker. Om så disse tanker bøies i retning av oss, av tilhørerne, mister de ikke derfor enhver karakter av misjonstanker.

Vi kommer hermed over til 1600-tallet, ortodoksiens tid. Man tar det gjerne som fastslått at denne tid manglet enhver misjonssans, da de gammel-lutherske dogmatikere skal ha hevdet at evangeliet *var* nådd til alle folk, så misjonsplikten dermed var opfylt. Dette har nu vist sig å være uriktig, ingen av de gamle dogmatikere har prinsipielt avvist plikten til å forkynne evangeliet blandt hedningene.[148])

Man finner endog enkelte misjonsforsøk på denne tid. I vårt naboland Sverige hadde man allerede i reformasjonsårhundret optatt et arbeide blandt lappene.[149]) På 1600-tallet begynte man så et misjonsarbeide blandt indianere, i forbindelse med anlegget av kolonien Ny-Sverige.[150]) Det er i den anledning misjonsappellen første gang lyder til Sveriges kirke.[151]) Misjonstanken var altså også på denne tid i stand til å skape misjonsgjerning. Det som skulde til, var anledningen til å nå hedningene.

Så også i vårt land. Da biskop *Erik Bredal* i 1658[152]) måtte flykte fra Trondheim, drog han nordover, og tok sig med iver av arbeidet for lappene.[153]) La være at hans gjerning var preget av den tid han levet i, den bærer dog vidnesbyrd om at han bar omsorg for dem som ennu ikke var nådd av evangeliets frie løp. Det samme gjelder det videre arbeide for lappene av en mann som lærer Isak Ø. Olsen i Vadsø på begynnelsen av 1700-tallet.[154])

Hvad misjonstankens plass i gudstjenesten angår, så blev den stadfestet i det nye *kirkeritual av 1685*. Det heter her at presten efter utgangssalmen skal knele og be «kortelig *for Ordets Fremgang*, for kongens og Landets Velstand»,[155]) og i *Christian V.s Norske Lov 1687*, 2—4—12, sies det at prestene alltid skal slutte sine prekener med bønn til Gud, «For Guds Ords fri fremgang, for Kongen og det kongelige (Arve-) Huus, for Øvrighed og for den almindelige Nødtørft».

Like mot slutten av århundret, i 1699,[156]) får vår kirke en ny salmebok, som kom til å bli enerådende i næsten hundre år, og som til dels var i bruk i to århundrer.[157]) Det var den salmebok som bar *Kingos* navn. Dette er en bok som hører ortodoksien til:

man skulde vel derfor ikke vente å finne misjonssalmer her, men allikevel, de finnes.

Vi møter her igjen de salmer vi har nevnt fra Thomissøns salmebok.[158]) Det er ikke nok med at hedningene er nevnt, som i Arreboes salme «Af ganske Hjerte, Sjæl og Mod»,[159]) hvor det heter i vers 5: «Vi Hedninger, som vare før / Vidt fra Guds Naaderige, / For os staaer aaben Naadens Dør, / Gud kalder os tillige / med Abraham» etc., man møter også flere salmer bygget over misjonsbefalingen, som f. eks. nr. 211[160]) «Christus, vor Herre og Skaber kjær», hvor de to første vers gjengir misjonsbefalingen. Vers 2 lyder:

Jeg byder: gaaer i Verden om,
Og prædiker mit Evangelium
For alle Folk i Verden er',
Forkynder dem, at min Fader kjær
Vil dem for min Skyld tage til Naade,
Fri dem fra Helvedes Fare og Vaade.

Og en salme av Kingo selv, på Kristi himmelfartsdag (nr. 197[161])):

O, Sjæl, som troer,
At Jesus han opstod,
O tænk dog, hvor
Han op til Himmels foer
Og sit Minde efterlod
Og hans Disciple befalt,'
Overalt
Guds Ord at prædike
Og Sakramenterne
At betjene rundt omkring
Udi hele Verdens Ring
Ved paafulgte Tegn og Ting.

Foruten disse salmer som er bygget direkte på misjonsbefalingen, møter vi andre som står dem nær, men hvor utformningen beror på andre bibelsteder, således to salmer av Kingo selv. Den ene er en salme på første søndag efter påske (nr. 176): «O Jesu, Præst i Evighed,»[162]) som er bygget over Johs. 20, 19 ff. Vi gjengir tredje vers:

Som Faderen har dig udsendt
Og salvet uden måde
Med Aand og Kraft, som er bekjendt,
Saa vil du og i Naade

Ved Aand og Kraft med dennem staae,
Som dine Bud skal være
Og om i hele Verden gaae,
Dit salig' Ord at lære.

Her er det utsendelsen som står i forgrunnen. I nr. 120 er det Matt 20, 1—6 som danner grunnlaget, og derfor fremheves kallet til alle mennesker:[163])

O Viingaardsmand! / Du fromme hjerte Gud,
Som alle Land' / Og hver udi sin Stand
Kalder til dit Ord og Bud,
Giv mig at lyde dit Kald etc.

Nu kunde man ville si at en reproduksjon av misjonsbefalingen betyr ikke stort, fordi man talte om hedningene, og mente de kristne, slik som det har vært sagt om Luther. Men, som vi har sett, er dette en overfladisk betraktningsmåte. Det er da ikke uten verdi at menigheten lærer misjonsbefalingen å kjenne, så den vet at Guds ord skal bringes ut til alle mennesker. Og det var ikke bare så at misjonsbefalingen blev repetert uten virkelig forståelse. Det ser man av de tre salmer, alle av Kingo selv, som siden blev optatt blandt Hauges «100 Missions-psalmer». To av dem synges i vår kirke den dag idag. Den første av dem er en salme på annen søndag i advent, nr. 46: «Luk Øine op, o Christenhed».[164]) Det heter her i vers 4:

Gid vi og kan eendrægtelig,
De Gamle med de Unge,
Den store Gud i Himmerig
Med Hjerte, Mund og Tunge
For Hedningernes Naadekald
Til Jesu Faaresti og Stald
Lov, Priis og Ære sjunge.

Denne salme er bygget over Rom 15, 4—9.

Den annen, «Vær trøstig, Zion, Jesu Brud», er en salme til Hellig tre kongers dag, bygget over lektien på dagen, Jes 60, 1—6.[165]) Det heter her i vers 3—5:

Han[166]) skal for dem, der nu i Slum,
Og Sjæleblindhed vanke,
Med Glædens Evangelium
Oplyse Sind og Tanke,
Saa Hedninger skal eftertraae
Udi dit store Lys at gaae
Og salig Trøst at sanke.

Luk Øine op, giv nøie Agt,
Hvor Hedninger de komme
Til Herrens store Naadepagt
Blandt mange andre Fromme;
Som Sønner og som Døttre de
Skal Adgang faae til Gud at see;
O dybe Herrens Domme!

Da skal dit Hjerte flyde ud
I store Glædestrømme,
Naar du skal see en Christi Brud
Af hedensk Herredømme,
Der skal med Guld og Røgelse
For Jesu Christo sig betee,
Hans Manddom at berømme.

Både denne salme og flere av de andre viser at misjonstekster ikke bare førte til misjonsprekener, men også til misjonssalmer.

Den tredje salme av Kingo som har fått plass blandt Hauges misjonssalmer, er nr. 227,[167]) en salme på St. Hansdag. Vi gjengir vers 1, 2 og 7:

Hører, Verdens Øer! hører,
Op og hører alle Mand,
Som fornuft og Mæle fører,
Hører alle Jordens Land!
Men, om ingen høre vil,
Vaag, min Sjæl, da og hør til,
Hvad din Jesus her mon tale
For al Verden at husvale.

Du, min Jesu! du er bleven
Min og Alles Frelsermand,
Og af blotte Naade dreven
For vor usle Syndestand
Til vort Kjød at tage paa,
Dødens Dom at undergaae
For al Verdens Folk og Synder,
Hvoraf al vor Trøst begynder.

Gud han seer dog med sit Øie,
Dømmer paa din Omhu bedst,
Dit Arbeide, Flid og Møie,
Og hvor herlig at du est,

At du Ordets Lys fik tændt
Og hos Hedninger blev kjendt,
Saa man hen til Jordens Ender
Herrens Salighed nu kjender.[168])

Selv om misjonstanken ikke er moderne utformet i disse salmer, så er de dog et klart vidnesbyrd om at den hadde sin plass; og de fikk større betydning efterhvert som misjonstanken fikk en bredere plass i folks bevissthet. Når så flere av dem senere, da misjonstanken i moderne utformning hadde slått igjennem, kunde bli optatt i en samling av misjonssalmer, så vidner det om at de misjonstanker de inneholdt, ikke var så tidsbundne at de hadde tapt sin karakter av virkelige misjonstanker.

Utover mot slutten av 1600-tallet er misjonsinteressen i stigende i Tyskland. Av særlig betydning for vårt land er det at menn som *Scriver* (d. 1693) og *Spener* (d. 1703), var grepet av varm kjærlighet til misjonen. Deres bøker blev jo meget utbredt i vårt land, og ivrig lest. Den misjonsappell som disse bøker bar frem, kom derfor til å samvirke med misjonstanken i gudstjenesten, og fremheve den i folks bevissthet. Betydningen av dette blev vel større efterhvert.

Den bok som blev mest lest, tør vel ha vært Scrivers «Sjæleskat».[169]) Den fremhever misjonstanken klart. Scriver sier her at når en tenker på at bare $^{5}/_{30}$ av jorden beboes av kristne, så ønsker en at en hadde en røst som kunde lyde gjennem alle verdensdeler, for å preke Kristus, og en ber for hedninger, jøder, tyrker og tartarer at Gud vil fri dem fra mørkets makt og føre dem over i Jesu Kristi rike.[170]) Og senere i samme preken sier han: «Blive I brændende i Aanden, naar I erfare, at der er saa mange tusind Gange tusind Sjele paa Jorden, som endnu ikke kjende, endnu ikke ære og tilbede Eders og sin Frelser? Anraabe I daglig Gud om at Han omsider i Naade vil forbarme sig over dem og føre dem fra Mørket til Lyset, fra Døden til Livet? Higer Eders Hjerte efter at I selv, hvis det var muligt, maatte prædike Christum for saadanne forblindede Mennesker, om I end desaarsag skulde lide Fattigdom, Møie, Skjændsel, Trængsel og Døden? Bede I til Gud, at Han vil opvække trofaste, aandrige og nidkjære Mennesker og sende dem som Apostle til slige Folkefærd samt plante og oprette sin Søns Naadesrige iblandt dem?»[171])

Også Spener fremholder misjonstanken, blandt andre steder i sin katekismusforklaring.[172]) Her heter det under sp. 846: «Wie bitten wir um das reich der Gnaden? — . . so beten wir . . dass Gott die Christliche Kirche immer weiter ausbreiten / und noch viele unglaubigen und irrende dazu bekehren / . .» og i sp. 852,

hvor det heter: «. . wie wir verbunden seyn / vor Gottes reich zu sorgen / auf dass nicht nur wir desselbigen geniessen / sondern es immer noch weiter komme / . . Dass wir nach allen Kräften dasselbe bey uns und andern zu befördern trachten / . .»[173]) Også i en rekke andre skrifter fremhever Spener misjonstanken.[174])

Også i Norden merker man den økede interesse for misjonen omkring århundreskiftet 1700, til dels allerede innen ortodoksien, men særlig i forbindelse med pietismen. Innen ortodoksien begynte man å få mere sans for kongens plikt til å la evangeliet forkynne for de hedenske undersåtter i koloniene.[175]) Et utslag av dette er den bestemmelse i statuttene for Det ostindiske handelskompani fra 1670, at det stadig skulde holde prester til omvendelse av hedningene;[176]) dette fikk riktignok ingen betydning før kong Fredrik IV satte sig i forbindelse med A. H. Francke i Halle og fikk satt i gang misjonen i Tranquebar fra 1706.[177])

Men før vi går over til å behandle dette arbeides betydning for misjonstanken i vår gudstjeneste, må vi omtale Hans *Egede*. Han hører hjemme innen ortodoksien. Man har ment at han vel var påvirket av misjonstanker fra pietismen, idet man finner ham blandt de teologiske studenter i Trankebarmisjonens begynnelsestid,[178]) og han skulde her ha møtt misjonstanken, men nogen avgjørende betydning for Egedes kall til Grønland har dette neppe hatt. Han forteller selv at det først var i oktober 1708 han kom til å tenke på Grønland, og det var nordmennene der han ønsket å nå.[179]) Forresten tenkte han ikke da på selv å dra ut, først i sitt «Memorial» av 1710 tilbød han å bli med over til Grønland, men bare for å bli der nogen måneder og sette det hele i gang.[180]) Det er tydelig at misjonskallet ikke er kommet til Egede som et fremtidssyn, men han er blitt ført skritt for skritt; det var vel først i 1721, da han ikke fant nordboer på Grønland, det helt ut gikk op for ham at han var kallet til å være hedningemisjonær.

Hele Egedes gjerning bærer også preget av den ortodokse kirkemann.[181]) Derfor kunde herrnhutterne ikke forstå ham og kaller ham den dag idag «Kolonialgeistlicher».[182]) Dette at han var så sterkt bestemt av det embedsmessige, gjør det sannsynlig at misjonstankens plass i gudstjenesten, i bønn, i sang og i tekster, kan ha vært ham en støtte.

Men om ikke pietismen har gitt støtet til Egedes kall, så har den ikke derfor vært ham ukjent. Han leste Speners og Franckes skrifter,[183]) og han sier i brevvekslingen med herrnhuttermisjonærene: «Wahre Pietisten sind mir ganz lieb.»[183b]) Det blev jo også pietismen som blev den beste støtte for hans arbeide.

Imidlertid var arbeidet i Trankebar i full gang. Fra 1710 av begynte man å utgi en årsberetning, som vel også har funnet vei

til vårt land.[184]) Det er de første regelmessige misjonsefterretninger i verden.[185])

Den 10. desember 1714 blir Misjonskollegiet oprettet. Det er interessant å legge merke til at Misjonskollegiet også blev kalt *Collegium de cursu evangelii promovendo,* «Selskapet for evangeliets løp». Navnet peker både fremover og bakover, det representerer forbindelsen mellem eldre luthersk misjonssyn og moderne misjonsvirksomhet. Reformasjonstidens grunnsyn var her atter kommet til orde: at evangeliet selv hadde føtter å gå på. Og hvorledes var denne reformasjonens forestilling formidlet? Først og fremst gjennem de bestemmelser om gudstjenstlige bønner og gjennem de øvrige vidnesbyrd om misjonstankens plass i gudstjenesten, som vi hittil har gjennemgått. Men et nytt moment er kommet til her, — og det er det som peker fremover: Dette ordets frie løp skal vi stille oss i aktiv tjeneste for; vi skal ikke bare be for det. Evangeliets løp kan «promoveres» ved organisert virksomhet. Ved universitetet i Kjøbenhavn førte dette til en livlig diskusjon om misjonens berettigelse.[186]) Misjonskollegiet skulde ta sig av arbeidet i Trankebar og arbeidet blandt lappene, da det kom ordentlig i gang under Thomas v. Westens ledelse; senere fikk det også ledelsen av misjonen på Grønland.

Man tør neppe anta at interessen for disse foretagender har nådd ut i videre kretser, de var for en stor del inspirert fra høieste hold, særlig var kongen, Fredrik IV, sterkt interessert.[187]) Senere ut i århundret sendtes der prester også til kolonier som Gullkysten og Vestindia, men det er Grønland som har størst interesse for norsk misjonshistorie, fordi prestene her uttrykkelig var utsendt *som misjonærer,* og fordi der er adskillige nordmenn som her har gjort en innsats. Der er iallfall 19 norske misjonsprester (og nogen legmenn (kateketer)) som i tiden frem til 1816 har arbeidet på Grønland.[188]) Mange av dem var nidkjære misjonærer som utførte et opofrende arbeide under vanskelige forhold. En del av dem blev tvunget hjem av sykdom. Når ikke så få tidligere grønlandsprester (norske og danske) siden blev prester i Norge, må man anta at det har knyttet en viss forbindelse mellem misjonsmark og hjemmemenighet.

Iallfall skaptes der en viss forbindelse idet misjonstanken fikk en bredere plass i kirkebønnen. Det måtte føre til utbredelse av en viss misjonskunnskap, samtidig som det fremhevet plikten til å bære misjonsarbeidet frem i bønn. Allerede 15. mars 1715 utsendtes et reskript til biskoper og slottsprester med formular til en bønn fra prekestolen «for *Hedningernes Omvendelse* i Ostindien, hvormed for nogle aar siden er begyndt, samt i *Finmarken* og andensteds som skal anstaltes».[189])

Året efter (25. september og 30. oktober) sendes ut et nytt reskript[190]) angående takk og bønn for finnlappenes omvendelse, idet arbeidet nu er begynt. Da så Egede var dradd til Grønland, utsendes et nytt reskript, datert 14. november 1721, hvor det heter at når den sedvanlige bønn for finnlappene, samt hedningene i Ostindia skjer, da og skal bedes for de ville folk på Grønland, deres omvendelse. Denne resolusjon begrunnes med at Egede er landet på en ø under Grønland, og har «fundet de vilde Folk dem meget tilgedanne, og behjælpelige, samt begjerlige til at samles til dem naar de Morgen og Aften holde Bøn, saa at god Forhaabning om deres Omvendelse til Gud og hans sande Kundskab kan haves, og paa det at saadant Christeligt Verk til Guds Ære maatte nyde saa meget bedre og større Fremgang».

I 1731, den 26. januar, sendes der atter ut et reskript[191]) angående misjonsbønnen. Der henvises til de tidligere reskripter, og det sies at i stedet for den der anordnede formular, skal der nu bedes således: «Giv (o Gud!) din Aand og Naade til dem, der ere udsendte, deels til at undervise de blinde Hedninger, deels til at oplære de vankundige Christne, at ved deres Embede og dit Ords Kraft mange Sjele maa vindes, og i alle Ting din Ære forfremmes.»

Fem år efter anordnes der en ny form for hele kirkebønnen,[192]) den form som med en del forandringer blev beholdt til vi i 1887 fikk de to former som vi nu har.[193]) I denne bønn har misjonen en bred plass. Det heter: «Vi takke dig ogsaa, kjære himmelske Fader! at du saa naadelig haver aabnet Troens Dør for saa mange Hedninger, som hidindtil ikke have kjendt dig: og som din Salvede vores allernaadigste Konge og Herre bærer saa ivrig en Omsorg for dette dit Værk, saa velsigne du Kongen din Tjener derfor her i Tiden og hisset i Evighed! Befordre fremdeles selv, o barmhjertige Gud! dette dit Værk; lad dit Ord boe rigelig i al Viisdom hos dem, som bruges dertil, arbeid selv med dem, at Hedningerne og alle uoplyste Christne ved dit Ords Prædiken maa blive omvendte fra Mørket til Lyset, fra Satans Magt til Gud, til at faae Omvendelse og Syndernes Forladelse, samt Arvedeel med dem, som blive helliggjorte ved Troen til Jesum Christum.»

Det var en vakker bønn vi her hadde i vår kirke, men dessverre blev den lite brukt. Bønnens form var nemlig ikke tvingende for presten, han var bare pliktig til å be for det som der var nevnt.[194]) Derfor sier allerede Pontoppidan i «Collegium Pastorale Practicum» 1757 at kirkebønnen ikke brukes.[195]) I 1788 klager Ussing over det samme.[196]) Så man må vel anta at denne bønn ikke har vært brukt til stadighet; men den er ikke derfor uten betydning. Den fastslår kirkens plikt til å bære misjonsarbeidet frem i bønn, og den har fått plass i en del av salmebøkene.[197])

Foruten i den almindelige kirkebønn blev der også innført en henvisning til misjonen i bønnen på bede- og takksigelsesfesten den 13. januar i Norge. Denne bededag blev innført i 1723.[198]) Det heter i denne bønn: «Velsigne imidlertid din Salvedes vaar allernaadigste Konges saa christelige og ivrige Omsorg for Hedningerne, som ikke kjende dig, og uoplyste Christne som ikke ret og tilfulde kjende dig, at de maa omvendes fra Mørket til Lyset, fra Satans Magt til Gud, og fange Lod med os og alle dem som ere helligede formedelst Troen. Lønne du selv, o fromme Gud, denne din Salvedes Gjerning.»[199])

I løpet av 1700-tallet er misjonsarbeidet blitt mere almindelig kjent. Et vidnesbyrd om dette er Pontoppidans «Menoza» og Holbergs omtale av de portugisiske misjonærer i Japan.

I «Menoza»[200]) forteller Pontoppidan om misjonen i Trankebar, og han lar det være denne som fører til Menozas omvendelse.[201]) Likeledes lar han misjonærene her råde Menoza til å reise hjem til sitt fedreland og forkynne evangeliet,[202]) og senere lar han erkebiskopen av Canterbury gi samme råd.[203]) I Kjøbenhavn får Menoza høre om misjonen blandt finner og grønlendere, og om det uimotståelige kall som var kommet til Hans Egede.[204]) Det fremgår av dette at Pontoppidan har hatt god rede på sin tids misjonsarbeide, ikke bare hjemlandets, men også brødremenighetens (han lar Menoza besøkte Herrnhut).[205]) Og han anerkjenner misjonen, særlig da den Dansk-Halleske.

Holberg ser ganske anderledes på saken. Han hører rasjonalismen til, og den mangler sansen for det dypeste i kristendommen. Det var derfor ikke underlig at den var lite skikket til helt ut å forstå misjonstankens verdi, selv om den ikke alltid avviste den helt. Og her er Holberg en typisk representant for rasjonalismen. Han betrakter misjonærene som fanatici og forsvarer derfor kristenforfølgelsene i Japan. Han sier i sine «Epistler»[206]): «Man maa vel forundre sig over Missionarienes, helst de sidstes (Portugisernes) Opførsel, saa som de lode sig paa nye indfinde udi Landet, alleene for at lade sig myrde. De foregive at Japoneserne af saadanne frivillige Martyrer kunde fatte deres høyere Tanker om den christelige Troe, da derimod Anledning gaves til ufordeelagtige Tanker derover, efterdi de ansaae disse Troens Bekjendere som fortvivlede Selv-Mordere, og tilskrive Religionen det, som den selv forbyder.»[207]) Som man ser, ingen forståelse av den kristelige vidnetrang.

Men ute i Europa vant misjonstanken stadig større makt. Ikke minst virket Brødremenigheten med sitt energiske misjonsarbeide fra 1732 av. Det fikk betydning også for vårt land, ikke bare gjennem Zinsendorfs forbindelse med hoffet i begynnelsen av 1730-årene,[208]) men først og fremst ved de herrnhuttiske samfund som

dannet sig rundt om i vårt land. De stod i intim forbindelse med Herrnhut, derom vidner de mange levnedsløp for norske «brødre» som finnes i Herrnhuts arkiver. Der er ingen tvil om at de skriftlige misjonsmeddelelser som Herrnhut sendte ut,[209]) og som har funnet vei til de svenske societeter,[210]) også må ha funnet vei til Norge.[211]) En del norske besøkte også Herrnhut,[212]) og iallfall en nordmann blev grepet av misjonstanken,[213]) så han «meldte sig til Herrens tjeneste». Det var *Johannes Haslop,* som var født i Bergen 3. mars 1751.[214]) Han drog tidlig ut (til Amsterdam), i 1778 blev han bestemt til misjonen i Trankebar[215]) (Brüdergarten), hvor han ankom 25. august 1780,[216]) og hvor han døde efter bare to års arbeide 9. oktober 1782.[217])

I kirkeritualet skjedde der et par små forandringer på slutten av 1700-tallet. I 1770 blev Hellig 3 kongers dag avskaffet,[218]) og denne dags tekster falt dermed bort som årlige tekster. I 1783 blir misjonsbefalingen innført i dåpsritualet.[219]) Det var riktignok som dåpsbefaling, men jo mere misjonstanken fikk makt utover i folket, jo nærmere lå det også å forstå den som misjonsbefaling.

Også dette århundre kom til å bringe en ny salmebok, eller rettere to, Guldbergs av 1778, og Evangelisk-Christelig av 1798. Også i disse bøker møter vi misjonstanken.

I Guldbergs salmebok heter det i en salme som i registret henføres til nyttårsdag, nr. 16:

Gud! du boe i vore Egne,
Evig ved dit Guddoms Ord,
Lad dit Rige allevegne
Bredes ud, hvor Slægter boer!
Vær vor Arve-Konges Skjold,
Staae ham bi mod Svig og Vold!
Kongen leve! Kongen være
Store Gud! dit Forsyns Ære.

Dette gir et godt eksempel på den forbindelse mellem misjon og konge som vi tidligere har møtt i kirkebønnen.

Men det er ikke bare i denne forbindelse med kongen, misjonstanken kommer til uttrykk. Vi møter også en salme som Hauge har optatt blandt sine 100 misjonssalmer. Det er en salme skrevet av Laurantius Laurenti, kantor i Bremen, og oversatt av Brorson.[220]) Det første vers lyder:

Ak! himmelsøde Ord / Af Jesu Læber flyde,
Hvorved den ganske Jord / Sig daglig skulde fryde,
Gaaer ind i Verdens Kreds / Saa vidt der findes Rum,
Forkynder allesteds / Mit Evangelium.

En annen salme, som også er verd å nevne, er nr. 245: «O Hellig-Aand! Med Naadens Haand» av Berthold Chr. Ægidius.[221]) Det heter her i vers 13:

O Sandheds Aand! / I alle Land / Lad Herrens Ord udgydes;
Ak! at det maae / God Fremgang faae / Og Satans Magt nedbrydes!

Som tidligere nevnt møter man flere av misjonssalmene fra Kingos salmebok igjen her.[222]) Her er også en særlig salme til bruk ved en proselyts dåp (nr. 382). Vi finner også en som er bygget over salme 2 (nr. 349): «Hvorfor fnyse Hedninge / Som Gud til Lyset leder», og en som har til grunnlag perikopen om Simeon i templet:[223]) «Da Simeon med Glæde saa» (nr. 332), hvor det heter i vers 2: «Thi jeg har seet . . . Et Lys, det Lys du sendte ned, som Hedninge oplyses ved. Dit Folkes Herligheder.»

Denne salmebok kom til å bli meget brukt i vårt land utover i det følgende århundre.

Hvad «Evangelisk-christelig Psalmebog» angår, så skulde man tro at en salmebok som «hverken er evangelisk eller kristelig eller overhovedet en salmebog»[224]) ikke kunde ha plass for misjonstanken. Men, merkelig nok, man møter misjonssalmer også her. Det heter f. eks. i en salme på Kristi himmelfartsdag (nr. 183):

Iil, frelste Sjæl, til Bjerget hen!
Der Jesus Christus, Frelseren,
Staaer til sin Opfart rede.
Der lyder nu hans sidste Bud:
«Gaaer ud! gaaer i al Verden ud,
Min Lærdom at utbrede.» . . . etc.

og i en annen, under avsnittet: «Jesu Regjering over hans Kirke», nr. 193:

Jesu, Herre! lad dit Rige
Vidt udbredes paa vor Jord!
Mørkhed, Vantroe, Laster vige
For dit lyse Sandheds Ord!
Kundskab, Troe og Kjærlighed
Her os give Fryd og Fred,
Til vi skue dig, Forsoner!
Hvor du hos din Fader throner!

En katekisasjonssalme begynner med ordene: «Lad dit Ord, al-vise Gud! Over Jorden bredes ud!»[225]) Og i salmen: «Gud har fra Evighed givet sin Søn os til Herre» (nr. 189), heter det i vers 3:

Ud over Jorden og indtil dens yderste Ende
Vil han det Budskab om Fred og om Naade udsende.
Føle skal hver,
Jesus en Frelser os er;
Ham skal al Jorden bekjende.

Dette er en salme som synges meget den dag idag, den er skrevet av den danske prest Henrik Kapmann.[226])

Også i denne salmebok finner man en salme som er blitt optatt blandt Hauges 100 misjonssalmer. Det er bede-salmen nr. 366,[227]) hvor det første vers lyder:

Giv, Herre! at dit Sandheds Ord
Maa lyse for den hele Jord!
Giv at vi lyde, hvad du bød,
Og elske dig i Liv og Død.

Selv i denne salmebok, uten all tvil den mest tidbundne av alle vår kirkes salmebøker, er der altså misjonssalmer, og det endog enkelte som gikk over i senere salmebøker.

Ved overgangen til forrige århundre er det en ny tid som begynner i vår kirke, med den haugianske vekkelse. Denne kom til å få betydning også for misjonstanken. Til å begynne med var vel vekkelsen vesentlig rettet innover, men efterhvert som kunnskapen om hedningene blev mer almindelig, vaktes også misjonssansen til aktivitet. Nettop vekkelsen med dens betoning av ansvaret for ens egen frelse, måtte føre til at ansvaret for hedningene føltes så meget sterkere, og drev til handling. Det er dette som gjør at vi finner haugianerne blandt de førende da misjonstanken i moderne utformning fra 1820-årene av slo igjennem i vårt folk. Den utvikling som går foran Det norske misjonsselskaps stiftelse, og dets historie utover til 50-årene, ligger utenfor vår opgave her;[228]) vi bare henviser til disse ting som forutsetning for anmodningen om optagelse av misjonsbønnen i kirkeritualet i 50-årene. Den bønn som var kommet inn i pietismens tid, var nemlig falt bort i 1814. Bønnen var, som vi har sett, knyttet til bønnen for kongehuset, det var den kongelige misjon som var gjenstand for forbønn. Dette førte til at denne bønn falt bort ved adskillelsen fra Danmark. Den 24. november 1814 utstedte nemlig den norske regjering i kongens navn en resolusjon[229]) med formular til en bønn for kongehuset og de forenede riker. Her bedes for kongeriket Norges efter konstitusjonen utkårne konge, Carl 13, og det passet dårlig å fortsette med en bønn for den danske konges misjonsvirksomhet. Herved mistet derfor misjonen sin plass i

kirkebønnen; men resolusjonen uttalte intet om misjonsbønnen, det var bare dens form og dens plass i kirkebønnen som førte til at den falt bort. Den er altså aldri blitt avskaffet, den er aldri blitt erklært overflødig. Og i alterbøker og salmebøker blev bønnen i den gamle form optrykt helt ut i 80-årene.[230])

Henimot midten av århundret begynte man å interessere sig sterkt for å få en ny kirkesalmebok. Det førte til megen strid, som vi ikke skal komme inn på her; for vår opgave er det bare de autoriserte kirkesalmebøker som har interesse. Vi må da omtale det «Tillæg til den evangelisk-christelige Psalmebog» som blev utarbeidet av Wexels, Grimelund og J. Moe på grunnlag av den salmebok Wexels hadde utgitt.[231]) Dette tillegg blev nemlig ved kongelig resolusjon av 10. september 1853 autorisert til bruk i Vår Frelsers menighet i Oslo, og blev efterhvert innført i næsten alle de menigheter som hadde Evangelisk-christelig salmebok.[232]) Dette tillegg hadde et eget avsnitt for «Reformasjons- og Misjonssalmer». Dermed er misjonstanken sterkere understreket enn tidligere; den har fått en selvstendig plass i salmesangen. I det nevnte avsnitt er der fire misjonssalmer, nemlig Kingos «Vær trøstig Zion Jesu Brud» (nr. 667), og tre salmer av Wexels. Det er nr. 666: «Herre vor Gud med det ømmeste Hjerte»,[233]) og nr. 668: «O, tænk naar engang samles skal»,[234]) samt en som er mindre kjent: «Milde Jesu, her vi staae», nr. 665.[235]) Vi gjengir vers 2 og 3:

Ak, dit søde Livsens Ord
Lyder ikke allevegne;
Endnu mangensteds paa Jord
Er der mørke golde Egne,
Hvor dit Navn man ikke kjender,
Hvor dit Kirkelys ei brænder.

Medens vi dig takke her,
Vil vi for dit Ansigt tænke
Paa de mange Hjerter der
Under Dødens tunge Lænke
Bede, du vil Bud dem sende,
At de maae din Frelse kjende!

Foruten i dette avsnitt er der også nogen misjonssalmer ellers i boken, således er første vers av nr. 660 et klart misjonsvers: «Lad dit Rige allevegne bredes ud paa denne Jord» etc., og det finnes blandt Hauges 100 misjonssalmer.[236]) Det er skrevet av Brorson, og er en del av en nyttårssalme fra Troens rare klenodie, utgaven av 1739.[237])

En annen salme som også står blandt Hauges misjonssalmer er nr. 601,[238]) som er skrevet av Kingo. Første vers lyder:

Fra hver en Jordens Ende
Guds Aand forsamle skal
Dem, som Gud Ære kjende,
Ei nogen tæller deres Tal!

En av salmene er bygget over misjonsbefalingen, det er nr. 609: «Vor Herre sine Sendebud.» En pinsesalme av Grundtvig gir også klart uttrykk for misjonstanken, det er nr. 600: «Fra Himlen kom den Hellig-Aand.»[239])

Også i de nye salmebøker som vår kirke fikk med Landstads og Hauges, har misjonen et særskilt avsnitt. Men dette betegner, som vi har sett, bare en videreutvikling av det som forelå. I alle de salmebøker som har vært i bruk i vårt land efter reformasjonen, har misjonen hatt sin plass.[240])

Efterhvert som misjonsinteressen blev mere levende, følte man sterkere savnet av misjonsbønnen i søndagsgudstjenesten. Og i rundskrivelse fra det Det norske misjonsselskaps hovedstyre til kretsmøtene, datert 20. april 1853, foreslåes det å ansøke kongen om «at missionssagen maatte blive optaget i den almindelige Kirkebøn».[241]) Ideen til denne ansøkning må sikkerlig være kommet fra Tyskland. Man finner nemlig i Missionstidende for februar 1853[242]) en meddelelse om at misjonsselskapet i Berlin hadde innsendt en slik ansøkning til det preussiske overkirkeråd, og fått den innvilget; og redaksjonen tilføier et hjertesukk om at det vilde være å ønske at lignende foranstaltninger kunde treffes hos oss. Hovedstyrets henstilling blev bifalt av alle kretsmøter undtagen Stavangers,[243]) som ikke for tiden ønsket nogen ansøkning til kongen om den sak.[244]) Av særlig interesse er behandlingen på kretsmøtet for Trondheims krets, idet man her mente å måtte skjelne mellem «Missionssagen i dens hele Almindelighed», og «den norske mission»,[245]) og man ønsket en bønn som alle misjonsvenner kunde være med på, enten de sluttet sig til det spesielle foretagende «den norske mission», eller ei. Samme tankegang får uttrykk i beslutningen på Bergens kretsmøte, man vil nemlig her at formularen skal gives i «omtrentlige Udtryk».[246]) Disse uttalelser er interessante fordi de viser at man fryktet for å innsnevre misjonstanken til å gjelde en bestemt misjonsinstitusjon (selv om den på denne tid var den eneste i vårt land). Saklig sett griper man tilbake til den almene form som misjonstanken hadde i vår kirke fra gammelt av (— undtagen nettop i misjonsbønnen, hvor den bestemte misjonsvirksomhet var trådt så sterkt frem at bønnen

var blitt ubrukelig). Man anser altså ikke misjonstanken som mindreverdig hvor den ikke er knyttet til en institusjonsmessig virksomhet, men mener tvert imot at en slik tilknytning er skadelig; hovedsaken er ikke at man støtter den norske misjon, men at man ber for Ordets fremgang i det hele.

Efterat forslaget er behandlet på kretsmøtene, blir det innsendt, og departementet ber om uttalelser fra biskopene. Disse stillet sig velvillig.[247]) Biskop von der Lippe i Kristiansand, som hadde besørget forslaget innsendt, mener en tillatelse til å inneslutte misjonen i kirkebønnen, må være nok, biskop Arup i Oslo likeså, og Troms biskop[248]) hevder det samme, idet han mener at påbudte bønner er imot bønnens vesen. Det var altså ikke uvilje mot misjonen som gjorde at man mente det var tilstrekkelig med en tillatelse.[249])

Biskop Darre i Trondheim anbefaler innførelsen av denne bønn, men mener den også bør inneholde bønn for Guds rikes videre utbredelse innen kristenheten.

Av særlig interesse er uttalelsen fra biskop Kjerschow i Bergen. Han mener at det følger av sig selv at presten efter prekenen også ber for hedningene, og henviser til Norske Lovs 2—4—12, hvor det påbydes å be for Ordets fremgang. Han anbefaler innførelsen av denne bønn, skjønt det kunde synes overflødig når den var påbudt i loven, og han vil, som biskop Darre, at den også skal gjelde Ordets fremgang i det hele.

Også Tromsø biskop hadde henvist til at misjonsbønnen ikke var noget nytt, idet alterboken inneholdt en misjonsbønn, men i en nu uheldig form.

Departementets bemerkning bygger på biskopenes uttalelser; det fremheves at misjonsbønnen er påbudt i Norske Lovs 2—4—12, og i Alterboken av 1688. Men man innrømmer at dens form «ikke længer passer til Tiden eller til *de forandrede Forholde hvori Missionssagen i vort Land senere er indtraadt*», og mener at dette i forbindelse med reskript av 14. november 1814 (som egentlig ikke gjelder denne sak), er grunnen til at misjonsbønnen, såvidt departementet bekjent, ikke lenger brukes. Man holder altså lovens avsnitt om bønn for kongen, øvrigheten etc., men ikke dens passus om bønn for Ordets fremgang; når da ikke presten på eget initiativ innfletter bønn for misjonen, hvad han har full adgang til. Departementet anbefaler derfor at det ved kongelig resolusjon uttrykkelig påbydes «at i den almindelige Kirkebøn, der fremsiges efter Prædiken, ogsaa skal indeholdes Forbøn om Guds Ords Fremgang saaledes som bestemt i Lovens 2—4—12 og ogsaa tidligere har fundet Sted».

Den 27. juni 1855 faller så den kongelige resolusjon: «At der i

den almindelige Kirkebøn skal indtages Forbøn om, at Gud vil holde sin beskyttende Haand over sin christen kirke, at han vil velsigne Ordets Forkyndelse og Læsning og give det Fremgang, saavel inden de christne Menigheder som blandt Hedningerne og alle Andre, som endnu ikke ere komne til Troen paa det ved Christum aabenbarede guddommelige Ord».[250])

Den henvisning til Kristian den 5tes Norske Lov som man finner i departementets utredning, er av stor interesse. Den slår nemlig fast at misjonsbønnen ikke er noget nytt i vår kirke; nei, den har vært påbudt ved lov like fra reformasjonen av. (Lovens 2—4—12 stadfester jo bare det som allerede var påbudt i Ordinans og Håndbøker ved Reformasjonens innførelse.) Misjonstanken er ikke ny, det er bare forholdene som er forandret. Innførelsen av misjonsbønnen i 1855 betegner derfor ikke var kirkes motvillige optagelse av misjonstanken som en tanke som trenger sig inn utenfra; den betegner bare en sterkere understrekning av den evangeliets retningsbestemthet utad som hadde vært det drivende i kirkens liv helt fra reformasjonen av, og som hadde fått uttrykk allerede i kirkeordinansens påbud om bønn for evangeliets frie løp.

Når misjonstanken har hatt sin plass i vår gudstjeneste helt fra reformasjonen av, både i bønn, i sang og i skriftlesning, så har dette sin store betydning i og for sig. Det er uttrykk for at vår kirke er en evangelisk kirke, hvor evangeliet ikke bare er blitt betraktet som en stivnet arv, men hvor det har virket, hvor det har gått sin gang, hvor det har hatt fritt løp.

Men idet man står overfor den nye utformning som misjonsarbeidet fikk i forrige århundre, er det naturlig å spørre om denne utformning betegner et brudd med misjonstanken som den var utformet i vår kirke før år 1800, eller om den bare betegner en videre utvikling av denne tanke. I misjonstankens saklige innhold er kontinuiteten klar, evangeliets frie løp er det samme fra reformasjonen til idag. Det er ikke her spørsmålet melder sig, men det er når man ser på misjonstankens utformning. Spørsmålet blir da om misjonstanken som den forelå i vår kirke inntil begynnelsen av forrige århundre, hadde fått en utformning som gjorde at den opfordring til misjonsvirksomhet som utenfra nådde vårt land særlig fra 1820-årene av, føltes som noget nytt som stod i motsetning til det gamle, eller om den føltes som en videreutvikling, en tydeligere utformning av det som forelå og som man var vant til å godta. Med andre ord: Fikk den plass misjonstanken hadde i vår kirke før 1800 betydning for den nye misjonsvirksomhet som førte til stiftelsen av Det norske misjonsselskap?

De menn som gikk i spissen for det aktive misjonsarbeide var for en stor del prester og haugianere, det var altså menn hvis

kristelige innstilling for en vesentlig del var bestemt av kirkens gudstjeneste. En del medlemmer av Brødremenigheten spilte en viktig rolle, men deres antall var lite i forhold til antallet av misjonsvenner f. eks utover i 1840-årene, nogen av de mest fremtredende herrnhuter var forresten også prester. Når Brødremenigheten fikk så stor betydning her, var det nettop fordi den påvirket mange mennesker som vedblev å ha sitt åndelige hjem i den norske kirke.

Spørsmålet blir derfor om gudstjenesten hos det almindelige kirkefolk, og da særlig hos prester og haugianere, hadde gitt misjonstanker, slik at den mere aktive misjonsappell kunde bygge på det, og føltes som en viderefØrelse av tanker man kjente før. Man må huske at omkring århundreskiftet var Bibelen lite utbredt, ja, så sent som i 1820 var der endog prester som ikke hadde Det nye testamente på norsk.[251]) Hvis da misjonsappellen, som den på denne tid lød, føltes som noget fremmed i forhold til den del av Guds ord man kjente fra gudstjenesten (og opbyggelseslitteraturen), vilde man være mindre mottagelige for den, man vilde avvise den som ukristelig. Men det blev ikke gjort. Selv om misjonstanken nu hadde fått en utformning som var temmelig forskjellig fra 1700-tallets, så er det tydelig at man følte misjonsappellen som en utløsning av tanker man gikk med. Der er flere eksempler som viser dette klart. Hauge selv er kanskje den nærmeste å nevne. Han gir allerede tidlig uttrykk for misjonstanker. Således sier han i den «Bøn for den Kristne kirke» som han skrev i arresten i Hokksund i slutten av oktober 1804: «Giv ord og bøn med kraft i gjerning til at løse de bundne, saa at mange kunde komme til at tro paa dit evangelium og det udbrede vidt i verden.»[252]) Her ser man hvorledes 1700-tallets kirkelige liv var i stand til å skape bønn om evangeliets utbredelse på jorden. — Fra 1820 av kom så Hauge i forbindelse med N. J. Holm;[253]) han møtte her misjonsappellen i dens moderne utformning, og han blev sterkt grepet av den. Han var den første som tegnet sig som abonnent på det misjonsblad Holm i begynnelsen av 1821 søkte å få i gang[254]) (før Bugges misjonsblad.[255]) Og i et brev av 7. februar 1822 sier Hauge at han har stor lyst til selv å reise ut som misjonær, og tilføier: «Gud skjenke ånd og kraft at nogen frivillig måtte reise, enten her fra Norge eller andre land.»[256]) Den kirkehistorie Hauge utgav i 1822[257]) vidner også om hans levende misjonssans.[258]) Når påvirkningen utenfra gav Hauge en så sterk misjonsinteresse, er det altså ikke fordi misjonstanken var noget nytt for ham, men nettop fordi det var en tanke som hadde røtter i hans egen fortid, han kjente den igjen fra gudstjenesten, fra tekster og salmer, og fra opbyggelseslitteraturen.

Som med haugianerne, var det også med prestene, heller ikke for dem føltes misjonstanken som noget nytt. Det har man et klart eksempel på i prost Nils Hertzberg i Ullensvang. I 1815 kom han over en årsberetning for Det britiske bibelselskap. Og den grep ham. Han skriver selv om det:[259]) «Lately, however, I received, as it were, falling down to me from heaven, your Anuals viz. the Tenth Report, for 1814, and a Summary Account of the British a. f. b. soc., of which i had never heard anything but the name before; thus receiving, in a moment, what I could not have hoped for in a year, I read, — read again; and, after reading it ten times over, it still deligthed me. I lifted up my hoary head, and, from my inmost soul, fetched sighs of gratitude to the paternal Ruler of the universe. So many thousand, said I, refuse genuflection to the Baal of our times; to indifference! — so many thousand languish for the knowledge of the everlasting Gospel! O, what immense good are you doing, from Greenland and Labrador to the utmost part of Liberia; from Lapland to Van Diemens Land; yea, throughout the whole earth! What tender solicitude to procure the Bible for the poor inhabitants of Iceland! Thus the divine oracle is fullfilled «Their line is gone out through all the earth, and their words to the end of the world; in them has he set a tabernacle for the sun» Psal. XIX 4 . . .»[260])

Denne begeistrede hyldest til misjonsarbeidet er et vidnesbyrd om hvorledes det aktive misjonsarbeide man hørte om i begynnelsen av forrige århundre, gav utløsning for de tanker man gikk med, slik at det føltes som en befrielse å få uttrykk for dem. Den plass som misjonstanken har hatt i vår gudstjeneste ned gjennem tiden, danner forutsetningen for den misjonsinteresse som førte til stiftelsen av Det norske misjonsselskap og hele den følgende misjonsvirksomhet. Derfor må man si at de misjonstanker som bærer det norske misjonsarbeide idag, er ikke evangeliske tanker som vår kirke hadde glemt i århundrer, og som måtte tvinge sig inn på den for der å få sin rett; nei, det er tanker som har dype røtter i vårt land, helt fra reformasjonen av har tanken om evangeliets frie løp hatt sin gang i vår kirke, og nødvendigheten av dets løp videre ut over jorden til alle mennesker har vært erkjent. Derfor har bønnen om at evangeliet måtte nå stadig videre, at alltid flere mennesker måtte omvendes fra mørket til lyset, fra satans makt til Gud, at evangeliet måtte ha sitt frie løp ut over jorden, lydt i vår gudstjeneste så lenge den har vært en evangelisk gudstjeneste. Ja, man tør vel si at det misjonsarbeide som vårt land idag utfører, har vært forberedt gjennem århundrer i bønn for evangeliets frie løp.

NOTER

114) Det heter f. eks. i Birkeli: «En ørkenvandrer», Oslo 1925: «Sammen med vor politiske og religiøse fornyelse holdt derfor ogsaa misjonstanken sit indtog i landet for 100 aar siden.»

115) Sml. «Da bønnen for hedningene blev optatt i kirkebønnen», «Dagen» 1/8 1930.

116) På latin 2/9 1537, på dansk 11/6 1539.

117) Rothe: «Det danske Kirkeaar» 3. utg. 1858, s. 41.

118) Ibidem. s. 42. Kfr. også Kir. Lex. f. Norden II, s. 296.

119) «Von der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeine» EA XXII s. 151 ff.

120) «Deutsche Messe» EA XXII s. 226 ff.

121) Så Engelstoft: «Liturgiens eller Alterbogens og Kirkeritualets Historie i Danmark» 1840, s. 55 (det må vel være dette skrift han mener med: «Luthers Weisse christliche Messe zu halten» af aaret 1523). — G. Jensen nevner i Kir. Lex. II, s. 296 Formula Missae som grunnlaget for det som går foran prekenen.

122) EA XXII, s. 239, kfr. note 70.

123) Rothe s. 65 f.

124) Engelstoft s. 159.

125) Ordinatio Ecclesiastica Regnorum Daniæ et Norwegiæ etc. 1537 Fol 12. Rothe s. 65.

125b) Danske Kirkelove 1536—1683, udg. ved Holger Fr. Rørdam, Bd. I, Kbh. 1883, s. 63, s. 60, s. 56. Bang, Den norske kirkes historie i det 16de aarh. s. 12.

126) Sml. instar omnium EA XLV, s. 117, XII, s. 214. Sml. EA XII s. 171; XXX s. 291 og Poulsen-Holt, Udvalgte Breve af Martin Luther, Kbh. 1921—23, II s. 399.

127) Luthers overs.: «dass das Wort des Herrn laufe.» Gl. eng. overs.: «that the Word og the Lord may have free course.»

128) Engelstoft s. 136.

129) Vi bygger her på oversiktstabellen hos Rothe, s. 246 f.

130) Om Veit Dietrichs forhold til misjonstanken se Elert «Morphologie» I s. 346.

131) Rothe s. 51, Engelstoft s. 165.

132) Rothe s. 53, Engelstoft s. 168.

133) I Tekstboken av 1918 er der bare en kollekt hvor misjonstanken kommer klart frem, det er kollekten på Kristi åpenb.søndag. Dette er den gamle Hellig 3 Kg.d., avskaffet 26/10 1770, og dens kollekt og tekster står derfor ikke i de senere utg. av Baggers Alterbog. (Vi har hatt adgang til 2den utg. 1862 og 4de 1884.) Derimot er de tatt op igjen i den reviderte kollektrekke av 1887, og efter Alterboken av 1889 skal de brukes når H. 3 Kg. d. faller på søndag. Først i 1918 er dagen henlagt til søndagen og tekstene optatt som 1ste rekke. De står også i flere salmebøker (Kingo 1845 og 1867, Hauge 1875 og 1884). Foruten den nevnte er der i Tekstboken av 1918 en del kollekter som har en viss forbindelse med misjonstanken uten at vi tør ta dem med her. (Koll. på 2den Juled.; S. Sept; 2. Påsked.; Kr. Himf.d.; og 6. S. e. Påske), alle disse er omtrent ordlydende de samme som i Alterb. av 1688, og stammer alle, undt. 2den Juledags., fra Veit Dietrich (Engelst. s. 168).

134) Se Skaar, Norsk Salmehist. II, s. 58 (under tvil).

135) EA XXVI s. 313. RE X s. 166. RGG² II s. 1775.

136) Efter Kingo nr. 158, v. 10. Thomissøns salmebok har vi dessverre ikke hatt adgang til, og vi bygger derfor her på det vi mer tilfeldig har funnet i senere salmebøker.

137) Det er vanskelig å vite hvor meget en salme er blitt brukt. Optagelse i senere salmebøker sier noget, vi vil derfor her (og senere) henvise til optagelse i de autoriserte salmebøker, og enkelte andre. Denne salme er senere optatt i Pontoppidans sb. 1740 (P), Hauges Utkast 1863 (H. utk.) nr. 378. Landstad (L) 378.

138) Sml. note 50. P. Guldberg (G) Nr. 32 (kun et v.), H. utk. 123, H. 96, Psalmer til brug v. mis.møder 1873 nr. 3. L. 28, Johnsen Ps.b. 495.

139) Nr. 91.

140) K. 36, P. L. 141, L. Rev. 280, Nynorsk 1ste utg. 1925 (N) 218, H. 32, Skaar salmeh. I s. 375 f.

141) Kir. Lex. III s. 643, sml. Warneck: abr. s. 26.

142) Traktat nr. 48, RE.

143) En samling blev utg. av Johan Arndt 1622, bearb. utg. av Martin Statius 1636. Dansk overs. kom i fjerde opl. 1846.
144) Kap. 7, 6 s. 198.
145) Bang: Den N. K. H. i 16de årh. s. 284.
146) S. 4, 4.
147) S. 17 f.
148) Elert I s. 348.
149) Ibidem s. 347. Warn. abr.[6] s. 24. Se ovenfor s. 6.
150) Kfr. Nils Jacobsson: «Svenskar och Indianer, Studier i Svenskarnas Insats i den tidigare protestantiska missionens historia» 1922 s. 12 ff.
151) Dette sker i skriftet: «Uthförligh Förklaring öfwer Handels Contractet angåendes thet Södre Compagniet uthi Konungarijket i Swerighe» 1626, hvor alle sanne kristnes misjonsplikt betones. (Jacobsson s. 18.) Dette førte til at en særlig bønn for foretagendet blev innført i den svenske gudstjeneste, det er den første misjonsbønn i Sverige (s. 33).
152) Han var biskop i Trondheim 1643—58 og 1660—72, i Troms 1658—60, Kir. Lex. I s. 848, IV s. 633.
153) Ekman: «Ill. Missionshistorie» 1894 I s. 40. Bang: «Den N. Kirkes Hist. s. 367. Hans Hammond, Den nordiske Missions-Historie, Kbh. 1787, s. 8 ff.
154) Ekman s. 40.
155) Dannemarks og Norges Kirkeritual (Gitt 1685) Københ. 1762, s. 39.
156) Innført 1700, Engelst. s. 94.
157) Kingos salmebok var i bruk i 5 norske menigheter i 1904. Kir. Lex. III s. 657.
158) Nr. 36, 91 og 158.
159) Bygget over Salme 111, og står på Allehelgensd. som nr. 260. H. utk. 402, Johnsen (uten v. 5) 497.
160) Henført til Annen Pinsed.
161) Senere optatt i G. 233 og Johnsen 298.
162) Senere optatt i P. G. 139, H. utk. 242, H. 195, J(ohnsen) 163, L. 366.
163) Står på S. Sept. Senere optatt i G. 140, J. 162, H. utk. 161, H. 126, L. 246.
164) Senere optatt i P. G. 61, J. 31, 100 Mis.ps. 13, H. utk. 58, H. 43, L. 112, L. R. 87. Både i H. og L. er der i avsn. for Misj.salmer henvist til den. Står også i «Psalmer til brug v. Mis.Møder» 1873, nr. 89 og i Oftedals «Basunrøst og Harpetoner» 12. utg. nr. 75.
165) Nr. 90. Skaar: Salmeh. I s. 481. Senere optatt i P. 38, H. 100 M.Ps. 51, H. utk. 121, H. 97, J. 207, Tillæg til Ev.-Chr. 667, L. 194, L. R. 169, N. 135, Ps. til Brug v. M.M. 34, Oftedal: Basunr. 2det hf. 1877. 57.
166) Jesus Verdens Lys.
167) H. 100 M.Ps. 12 (uten v. 7), G. 231, J. 297.
168) Også andre salmer kunde være verd å nevne, f. eks. Kingos pinsesalme «Klar op mit hjerte, Sjæl og Sind», som er bygget over Acta 2, 1—11, og som ofte går igjen i salmebøkene. Står i P. G. 247, J. 321, H. utk. 307, H. 252, Tillæg t. Ev.-Chr. 595, L. 428, L. R. 430 — og nr. 178, også av Kingo, bygget over Johs. 10, 11—16, optatt i P. G. 204, H. utk. 250, H. 201 (her henvises også til den under missionssalmer), Oftedal: Basunrøst, 2det hf. 36. I H. 100 M.Ps står ikke annet vers (nr. 188 i Tillæg), J. 253, L. 375.
169) Utk. 1675—92, dansk overs. 1741—42, fork. norsk overs. 1858—61. Kir. Lex. IV s. 125.
170) XVde Prædiken par. 11, i utg. av 1858, I s. 688.
171) Ibidem par. 25, s. 696.
172) «Einfältige *Erklärung* der *Christlichen Lehre* / Nach der Ordnung des *kleinen Cathechismi* / des theuren Mannes Gottes *Lutheri* / In Fragen und Antwort verfasset / und mit nöthigen Zeugnissen der Schrift bewähret von *Philipp Jacob Spener* / D. etc.» 1713. Utkom første gang 1677, blev overs. til dansk 1730, og dannet grunnlaget for Pontoppidans «Sandhed til Gudfrygtighed», Norsk overs. 1864.
173) Utg. av 1713 s. 523.
174) F. eks. i «Ti Prædikener om Bønnen» utg. av Francke 1709 (som 2den del av «Den evang. Chrd.s Reenhed»), norsk overs. 1882. Sml. også L. Bergmann: «Zinzendorfs Indsats i Missionens Historie» i Nordisk Miss. Tidsskr. 1933 3dje hf. Juli s. 110—13.

[175]) Kolsrud: «Hans Egede og Grønland» i Norvegia Sacra 1921 s. 82 f. J. O. Andersen: «Fra Trankebarmissionens Begyndelsestid» i Nord. Mis. Tidsskr. 1906. (Vi har kun hatt adgang til siste del, s. 149—190.)
[176]) Elert: Morhpologie I s. 347.
[177]) J. O. Andersen i Nord. M. T. 1906 s. 157 note 1.
[178]) Kolsr.: Egede og Gr. s. 82. Welle: Kirkens Hist. II s. 82. Egede var i København fra April 1704 til August 1705, Ziegenbalg og Plütschau fra 15/1 til 29/11 1705.
[179]) Ostermann: «Den Grønlandske Missions og Kirkes Historie» s. 16. P. Lauritsen: «Danske Mænd» Skr. for Ungd. XV Hans Egede» s. 14 f.
[180]) Osterm. s. 18, Lauritsen s. 15 f.
[181]) Kolsrud s. 83, Welle s. 85, Müller: «200 Jahre Brüdermission» I s. 123.
[182]) Så f. eks. Müller op. cit. s. 123.
[183]) Kolsr. s. 83.
[183]b) Müller s. 125.
[184]) Et bind av dem finnes i Bergens off. Bibliothek. Det bærer titelen: «Die fünfzehende Continuation des *Berichts* der Königlichen Dänischen Missionarien Worinne enthalten Sechs Gespräche Welche Anno MDCCXVIII auf einer Reise hin und wieder bey grossen Versammlungen mit denen Ostindischen Heyden und Mahometanern, von einem derselben, nämlich *Dem Sel. Herrn Probst Ziegenbalg* gehalten worden samt einer *Vorrede* in welcher ein Extract aus den neuesten Briefen insonderheit der vor einem Jahr hineingegangenen drey Candidaten, in der form eines diarii mitgetheilet wird.» Andere Auflage *Halle* in Verlegung des Waysenhauses MDCCXXI. Bindet inneholder 16de til og med 24de årsberetning, på titelbladet står skrevet «M. Görbitz».
[185]) Warneck abr. s. 57 f. K. Müller «200 Jahre Brüdermission» I s. 6.
[186]) Diskusjonen førtes mellem prof. Bartholin som var imot misjonen, og professorene Trellund og Steenbuch som forsvarte den. Dette må ha bragt misjonstanken på bane blandt studentene, særlig theologene. L. J. Koch: «Salmedigteren Brorson» 1931 s. 33 f. Koch mener at Brorson ved denne anledning må ha møtt misjonstanken.
[187]) Dette fremgår særlig klart av Instruksen for den lappiske misjon av 19. April 1715, hvor det heter: «Siden Guds Forsyn har udseet os til det Arbeide at bringe hans Ord til Indiens Hedninger . . . og vor Glæde blive desto større, naar vi paa hiin Dag faar se en stor Skare Hedninger samlede indfor Guds Ansigt.» Cit. efter Ekman: Illustr. Mis.h. I s. 45 f. Sml. Kolsrud: Egede og Grl. s. 83.
[188]) Foruten den nevnte litteratur kfr. særlig: Ostermann: «Den norske Grønlandsprest Jørgen Sverdrup, et arktisk livs- og tidsbillede» og «1721—1921» ved Chr. Ludwigs (200 års skrift).
[189]) Wessel-berg: Kgl. Rescr. etc. I.
[190]) Ibidem.
[191]) Ibid.
[192]) Forordning av 28. april 1736.
[193]) Kir. Lex. II s. 297.
[194]) Kfr. Departementstid. 1855 s. 449 ff.
[195]) Kap. 31, s. 286.
[196]) Rothe s. 66.
[197]) Vi finner den i G. 1836, 1855, 1856; K. 1845, J. 1859. Derimot står den ikke i Ev.-chr. 1843, 1863; K. 1867; G. 1866; H. 1875, 1884.
[198]) Så Kirkeritualet av 1685, Københ. 1762, Tillæg. Engelst. sier s. 118 at Fr. III gjorde 13. Jan. til kirkefest i Norge 1661. Men den bønn vi citerer kan efter sitt innhold ikke føres tilbake til den tid, mens den passer helt inn i tidsforholdene i 1723. Denne bededag er vel forordnet flere ganger.
[199]) Citert efter «*Salmebok* indeholdende 1027 aandelige Sange tillige med endele opbyggelige og andægtige Bønner» Københ. 1746.
[200]) Utkom 1741—51. Vi bygger på Fleischers forkortede utg. av 1931.
[201]) 5te—8de brev, s. 44 ff.
[202]) 9de br. s. 54.
[203]) 10de br. s. 115.

[204]) 52de br. s. 172.
[205]) 42de br., i 41de br. omtales Zinsendorf.
[206]) Utkom 1748—54.
[207]) Citert efter Bruuns utg. 1875, s. 109 (Ep. CDLXXXVIII).
[208]) Kfr. Bergmann: Zinsendorfs Indsats etc. i Nord. mis. Tidsskr. 1933 nr. 4.
[209]) Adolf Schultze: «Abriss einer Geschichte der Brüdermission» 1901, s. 144.
[210]) Hj. Stenberg: «Svensk insats i världmissionen» i «Missionen och Hemlandskyrkan» utg. av Sv. Kyrkans Missionsstyrelse 1918, s. 247.
[211]) Et vidnesbyrd herom har man i et brev fra N. J. Holm til Bau i Vanse 18. Jan. 1827 hvor han omtaler Gemeine-Nachrichten, og sier han vet ikke hvordan ordningen var før 1805. (Arkivet, Herrnh.)
[212]) Vi nevner eksempelvis Katrine Freymann. En biografi står i «Journal de l'Unité des Frères» 1838 s. 425 ff. Her heter det at hun i 1740 drog til Bergen hvor der var 100 ugifte søstre, i 1741 drog hun så over Holland til Herrnhut. Besøkte Norge 1760—62. Hun var født i Kri.a. 1708, og døde 12/9 1791 i Herrnhut.
[213]) I tiden 1732—1832 er to nordmenn blitt misjonærer i Brødremisjonen. Müller: 200 J. Br.M. I s. 281. Efter velvillig oplysning av hr Pfarrer lic. Müller i brev av 7/4 1934 (efter at denne art. var skrevet), kan vi oplyse at den annen nordmann var: *Peter Paulsen*, f. i Kri.a. 8/8 1739, død i Herrnhut 1795, misj. i Egypten 1779—1784.
[214]) Cathal. der Lebensläufen in der geschriebenen Gemeinenachrichten XII 1784, I 4. d. Ark. Herrnh.
[215]) U. A. C. Barby 1778 II s. 128, 20 Oct. Ark. Herrnh.
[216]) Brev fra Haslop 16 Oct. 1780, i Gemeinenachr. 1781 B. I s. 537 f. Ark. H.
[217]) Gem.nachr. Beylagen 1783, B. 5, s. 182 ff. Ark. H. Kfr. også H. Rømer: «Geschichte der Brüdermission auf den Nikobaren und des «Brüdergartens» bei Trankebar.» Herrnh. 1921.
[218]) Forordn. av 26. Oct. 1770.
[219]) Forordn. av 7. mai 1783. Ritualet 1825 s. 28, note.
[220]) Nr. 127. Senere optatt i P. H. 100 M.Ps. nr. 11, H. utk. 330, H. 269, J. 144, Oftedal: Basunrøst 2det hf. 1877 nr. 5.
[221]) Stod i P., senere i H. utk. 373, H. 305 (her henvises til v. 13 under mis.salmer), J. 318, L. 508, i L. R. 531 mangler v. 13.
[222]) Nr. 61 (K. 46), 139 (K. 176), 140 (K. 120), 204 (K. 178), 231 (K. 227), 233 (K. 197), 247 (K. 207).
[223]) Luk 2, 25 ff.
[224]) Bang: Den N. Kirkes Hist. s. 438 f.
[225]) Nr. 526.
[226]) Under avsn. «Jesu regjering over hans Kirke», senere optatt i Ps. til brug v. Mis.-Møder 1873, nr. 25, L. 537, L. R. 585.
[227]) Under avsn. «Ordet og Bønnen» H. 100 M.Ps. nr. 62.
[228]) Et vidnesbyrd om misjonstankens plass er det også at en del nordmenn drar ut som misjonærer i utenlandske selskapers tjeneste. De vi kjenner fra før 1860, er følgende, i kronologisk orden:

1. *Hans Sand*, f. i Trondheim 31/1 1808, Herrnh.misj. i Surinam (Hollandsk Guyana). Ankom til Paramaribo 11. juli 1840. Død i Neu Bambey 2. jan. 1852.
2. *H. C. Knudsen*, f. i Bergen 18/3 1816, misj. i Barmenselsk. Kom til Komagas Store Namaqualand 21. des. 1841. Hjem 1854. Død 1863.
3. *Niels Otto Tank*, f. på Rød v. Fredrikshald 11/3 1800, misj. i Surinam. Til Paramaribo 27/9 1842, hjem 27/5 1847. Død 4/5 1864.
4. *Elias Mathias Bau*, f. i Vanse 1819, i Surinam fra 1849 til sin død i 1862.
5. *Andreas Immanuel Bau*, f. i Vanse 1815, i Surinam 1842 (52?)—1877 (78?).
6. *Tollef Christophersen*, f. i Sande 22/5 1823. Hermannsburgerm. Til Hermb. 1852, død på skolen 20/5 1855.
7. *Thomas Prydtz*, f. i Oslo 14/5 (24/7?) 1829. Til Natal i Hermannsb.misj. 22/2 1858, død der 1/3 1863.
8. *Johan Moe*, f. i Gudbrandsdalen 6/12 1827, Hermb.misj. i Natal 29/10 1859—1876.

9. *Peter Larsen*, f. i Stordalen 1829. Herrnh.misj. på Jamaica 1859—efter 1901.

[229]) Vogt: Love, Anordn. etc. 1814 ff., B. I.

[230]) Står i Alterboken, 2. utg. 1862, 4de utg. 1884. Kfr. Note 197.

[231]) Kir. Lex. III s. 657.

[232]) Ibidem.

[233]) H. 100 M.Ps. 54, H. utk. 122, H. 585, L. 592, L. R. 773, Ps. til Brug v. Mis.M. 1873 51, Ofted. Basunr. 2det hf. 3. Sangboken 551. Missionssangbok 150.

[234]) H. 100 M.Ps. 100, H. utk. 126, H. 18, L. 94, L. R. 69, N. 56, Ps. t. br. v. M.M. 103. Ofted. Basunr. 12. opl. 1877, 70, Sangb. 765, 766. Missionssangbog 339. Både denne og den foregående er diktet til N. M. S.s generalfors. i Oslo 1846.

[235]) Også diktet til Gen.fors. 1846. Står i H. 100 M.Ps. 71, H. utk. 120, H. 580, Ps. t. brug v. M.M. 55, Ofted. Basunr. 2det hf. 1877, 4, Missionssangbog 154.

[236]) Nr. 60. Senere optatt i H. utk. 265, H. 215 (her henvises til det under Mis.salmer), L. 391, L. R. 616, Ps. t. br. v. M.M. 96, Ofted. Basunr. 2det hf. 39.

[237]) Første vers i Tillæg er slått sammen av de to første v. i Troens r. Kl. Kfr. «H. A. B. egne Psalmer og aandelige Sange etc.» utg. av L. R. Tuxen Købh. 1865.

[238]) Siste del av salmen «O, Himle hvad for Vaade», over Luk 2, 42—52. Står i H. 100 M.Ps. 8, H. utk. 130 (oplysn.), H. 99 («Fra alle Jordens Ender»). Også en annen salme av Kingo har fått plass, nr. 595 (K. 207).

[239]) «Salmer og aandelige Sange af Nik. Fred. Sev. Grundtvig III Kirkeaaret i Salmesang» Købh. 1873 nr. 244. Oversatt av Blix i Nokre Salmar nr. 729, N. 335.

[240]) Av salmebøkene er det Kingos som holdt sig lengst. I 1855 var den fremdeles i bruk i 342 sogn, mens Guldberg og Ev.-Chr. bruktes i 260 sogn hver. (Belsheim: Oversigt over Kirkens Salmesang, 1889, s. 95.) Sml. note 157.

[241]) Norsk Missionstidende (NMT) 8. aarg. nr. 9, tillæg s. 175. (Når tillegg til marsnr. er datert 20. april må det bero på at NMT på den tid kom ut nokså uregelmessig (kfr. 9de årg. nr. 10, april 1854).)

[242]) NMT 8. årg. nr. 8, februar 1853, s. 142 ff.

[243]) Ref. av kretsm. i NMT 8. årg. nr. 12, 9. årg. nr. 1—2.

[244]) NMT 9. årg. nr. 1 juli 1853, s. 12.

[245]) NMT. 9. årg. nr. 2, s. 17 ff.

[246]) NMT. 8. årg. nr. 12, s. 231.

[247]) Dept. tid. 1855, nr. 29, s. 449 ff.

[248]) Her var på denne tid biskopskifte, Juell døde 26/5 1855, det må vel derfor være ham som har ekspedert denne sak. Gislesen utnevntes først 21/11.

[249]) Kfr. behandlingen på Trondheims kretsm. NMT 9. årg. nr. 2, august 1853, s. 18 f.

[250]) NMT. 11. årg. nr. 2, august 1853, s. 22.

[251]) «Provst Alexander Langes Optegnelser 1792—1863» Chri.a. 1905, s. 181.

[252]) Bang «H. N. Hauge og hans samtid» 4de opl. s. 388 f.

[253]) 11/7 1820 skriver Holm at han snart vil besøke Hauge, 25/1 1821 sier han at han har truffet Hauge. (Holms brever i ark. Herrnh.)

[254]) Holm til Herrnh. 6/7 1821. Ark. Herrnh.

[255]) Holm til Herrnh. 23/4 1821. Ark. H.

[256]) Efter Heggtveit «Den norske Kirke i det 19de aarh.» II s. 783.

[257]) «Udtog af Kirke-Historien», utkom før 10/10 da Holm omtaler den i brev til Herrnh. Ark. H.

[258]) Den inneholder adskillig misjonshistorie, og nevner som kilder Bugges misjonsbl. og Det Brit. Bibelselskaps årsberetn.

[259]) I brev av 10. juli 1815, optatt i Report of Brit. and for. Bible Soc. 1816, s. 63.

[260]) Også Pavels må ha lest Det brit. bibelselskaps årsberetninger. Men han hadde ikke de samme forutsetninger for å gripes av misjonstanken. Han sier slapt, i anledning av en proselytdåp i Bergen: «Mine Tanker tog en fjernere Flugt: jeg mindedes hvad jeg i denne Tid har læst og daglig læser i de engelske Missionsberetninger; jeg følte saa ganske at denne dog er den rette Vei, som fører til Dyd og Roe, og at den som ringeagter de Bevæggrunde og Opmuntringer, Religionen skjænker, ikke kjender sit eget bedste.» (Dagbok for 6te April 1818. Cit. efter Meidell: Norsk Maanedsskrift, V 1885, s. 445.)

JOHANN SEBASTIAN BACH OG EVANGELISK KYRKJEMUSIKK

TANKAR KRING 250 ÅRS MINNET

Av Asbjørn Hernes.

Musikk kann ikkje tolka tankar. Det er kjenslor og stemningar som kjem til uttrykk gjenom tonane. Som kjensla gjev liv og farge til tanken, soleis gjev tonen ordet farge og karakter. I talen kann same utsegn få nye tydingar alt etter som tonelaget skifter. Ved toneskifte finn vi uttrykk for glede og sorg, ironi, harme, sjølvkjensle og byrgskap o. s. fr. Men uttrykksevna vert uendeleg mykje rikare når talen lyfter seg til song, og når vi tar instrument til hjelp i musikk. Ein kann gjerne merka seg dette høvet millom kjensle og tanke, millom tonar og ord når det gjeld kyrkjemusikken. Kjenslone har sitt veldige og verdfulle rom i sjelelivet, men ikkje noko sjølvstendigt rom. Ein kristen kann ikkje ha musikken til religion; men han kann verta fyllt av Guds signing og glede so lovsong vert det naturlege uttrykk for det han kjenner.

Når det er sagt at musikken var Bachs religion, so grunnar det seg på uklår terminologi. Bach sjølv vilde aldri ha gått med på at det var slik. Ættefaren Veit Bach som døydde i 1619 i Thüringen, var ei tid flutt til Ungarn, men kunde som ivrig lutheran ikkje verta verande der. Johann Sebastian Bach hadde den same lutherske tru, og denne tru har vore avgjerande for alt hans liv og arbeid. Musikken var Bachs livsgjerning og hans Guds-teneste. Det var som kyrkjemusikar han fekk si livsuppgåve, og målet hans var å skapa «eine regulierte Kirchenmusic zu Gottes Ehren». Han gjenomførte Guds ord som det berande prinsipp i kyrkjemusikken. Aldri let

han kjenslone gå sine eigne vegar, alltid vert tonane ei forkynning av Guds ære som menneske i ordet kann taka imot i tru og takk. «Soli Deo gloria» var ikkje berre skrive under kvar komposisjon, men det tonar gjenom kvar takt og kvart tema. Og det ligg eit stillferdig personleg ålvor i dei to bokstavane han skreiv over kvart musikkverk «J. J.» — Juva Jesu.

I.

Bach hadde gått ein god skule. I arv fekk han ein rikt utvikla musikktradisjon, som hans eiga ætt hadde bore fram gjenom mange ættleder. Alt frå guteåra var han vel inne i orgel- og violinspel, og han hadde fått den store uppøving i musikkjensle og musikktame som det den tid var å syngja i eit gutekor. Det sermerkte for musikken fyre Bachs død er at kvar røyst vert utforma mest mogleg fritt og likevel soleis at alle røyster tener samklangen. Kvar songar, kvart instrument får syngja ut samstundes i full fridom og i full harmoni (polyfoni). Den polyfone musikken hadde forma seg vakkert og sermerkt hos mange av hans formenn. I gymnasieåra kom han inn i den sørtyske orgelstilen hos ein eldre bror, som var ein tilhengar av den største sørtyske orgelmeisteren Pachelbel. Noko stiv og sundriven er stilen i Pachelbels orgelkoraler, der kvar strofe i melodien vert utført som fuga; men Pachelbel har fin kjensle for det kyrkjeleg sømelege. Ein annan læremeister var Bøhm, som løyser upp koralmelodien i strålande koloratur. Aldri forsømte Bach noko høve til å læra, men han kunde forsøma andre ting for å høyra ny musikk. Då han 20 år gamal fekk tenestefridom frå organisttenesta i Arnstadt i fire vikor for å høyra Buxtehude i Lübeck, vart han der i tri månader. Buxtehude er den mest betydande av Bachs formenn. Han er førar for den nordtyske skulen. Han kann lata ein koralmelodi lyda einfeld underbygd av vakre harmonier, men han kann og løysa han upp i ein strålande fantasi. Det musikalske innslaget i kyrkjelivet var rikt og mangslunge med røter i hundreår gamal kyrkjekultur. I den evangeliske kyrkja hadde Luther med si varme interesse for musikken gjeve han stort rom i kyrkjelivet. Luther vilde ha orgel i kyrkjone, endå orgla på hans tid ikkje kunde

nyttast til tonefylgje for salmesongen. Når det gjeld kyrkjelege korverk, hadde Bach og ein rik arv å byggja på. Den førande korkomponisten var Schütz. Han hadde lært av den italienske musikken, der melodien vert det sterkaste i polyfonien. Frå Italia kom og det dramatiske innslaget i pasjonane. Den musikalske framføring av Jesu lidingssoge gjekk ikkje inn i nokon liturgi, men vart ein sjølvstendig lekk i kyrkjelivet utanfor gudstenesta. Kantata hadde sitt faste rom i gudstenesta millom evangelielesinga og preika og var ein obligat lekk av liturgien. Kring år 1700 får vi den endelege utforming av kyrkjekantata. Avgjerande innverknad fekk her Erdmann Neumeister, då han dikta sin fyrste årgang kantatetekster.

Bach lærte alt og fullkomengjorde alt han hadde lært både i teori og teknikk. Med verk som «Die Kunst der Fuge» er siste ordet sagt i polyfonien. Han rår heilt med alle hjelperåder som denne rike musikkform gjev. Men her *byrjar* igrunnen fyrst Bachs veldige innsats i den evangeliske kyrkjemusikken. All sin gigantiske evne til å skapa musikk bøygjer han inn under eit einaste fyremål: *Å forkynna Guds ord,* og der får alle musikkformer si samlande meining. Og musikklivet i kyrkjone i dei musikkformer som no var skapt let seg nytta på den måten. Lat oss taka eit døme: Kring år 1600 skreiv Philipp Nicolai den veldige salmen og koralen «Wachet auf, ruft uns die Stimme». Salmen skal han etter tradisjonen ha skapt, etter ein draum han hadde då ein forferdeleg pest herja landet og farsotten jamvel råka hans eigen heim. Han drøymde at den ytste dagen var komen. Han såg Menneskesonen koma i skyene med all sin engleher, og høyrde basunane vekkja upp dei døde som kom fram av sine graver. Full av forferding, men og av gryande von vakna han, og i det bleike morgonljoset spela fantasien vidare. Ord og tonar kom etterkvart. Salmen er bygd over Jesu forteljing um dei fem kloke og dei fem dårlege brurmøyane, og i koralen er det domsbasunane som kling gjenom melodien. I Bachs koralforspel til «Wachet auf» er det *evangeliet* i salmen som har fått den sterkaste aksent, slik som det er skildra i andre verset av salmen. Eit strålande brudlaupsmotiv opnar koralforspelet, — det er den evige brudlaupsfest som er det glade bodskap i Jesu forteljing. I bassen kling so dei klåre, ålvorstunge

basuntonane — melodien til «Wachet auf», — det er den ålvorlege bakgrunn for evangeliet. Men utan upphør tonar den festlege, gledefyllte musikken over basunsignala. Charles Marie Widor fortel at han skyna mindre og mindre av Bachs koralforspel di meir han studera dei, heilt til Albert Schweitzer gav han løysinga på alle musikalske floker med å visa han til salmetekstene. Albert Schweitzer har synt korleis Bach har arbeidd med klårt medvitne uttrykksformer so ein beint fram kann tala um ein musikalsk terminologi i hans tolkning av kristen tru og evangelium. Difor kann ein og med full rett freista å finna att grunndraga i hans kristelege forkynning.

II.

Det sentrale i kristendomen, Jesu liding og død, har og same plass i Bachs verk. Av dei tri hovudverka hans har to emne frå Jesu lidingssoge. Det er pasjonsmusikken etter Johannes og Matteus. Alt innleidingskoret til Johannespasjonen syner kor djupt eit syn han har for det sentrale i dette evangeliet. Ved fyrste framføringa byrja Johannespasjonen med koralkoret «O Mensch bewein' dein Sünde gross», som seinare vart teke ut og sett inn i Matteuspasjonen. Ved andre framføringa i 1727 sette han inn det nye inngangskoret til teksten «Herr, unser Herrscher dessen Ruhm in allen Landen herrlich ist, zeig uns durch deine Passion dass du, der wahre Gottessohn, auch in der grössten Niedrichkeit, verherrlicht worden bist!» Ein skal ikkje lesa lenger enn til Johs. 1, 14 før ein møter ordet um Jesu Kristi *herlegdom* som vert eit hovudord for heile det fjorde evangeliet. Det er og Kristi herlegdom som er hovudsynspunktet når Johannes i ein tridjepart av heile skriftet fortel um hans liding og død. *Det* er det og som er intonasjonen og grunntonen i det Bach har å bera fram. Det er langt frå at Bach har skrive noko femte evangelium som det like flott som overfladisk er sagt um han; til det hadde han for djupt skyn og syn for rikdomen i det sermerkte hos dei fire evangelistane. Orkesterforspelet til dette inngangskoret har to tema. Pasjonstanken tonar fram gjenom fløyter og oboer, og det ligg klage og tyngsel over det såre tema. Dei høgtidelege og rolege sekstendelsfigurar i strykeinstrumenta fortel at det er Guds eigen son som

går inn i lidinga. Dei store orgelpunkt i bassen gjer inntrykket av Kristi majestet enno sterkare. Inngangskoret i Johannespasjonen er det mest sermerkte og veldige langfredagsbilete som er skapt i tonekunsta. Det teiknar Frelsarens herlegdom og fornedring i tematisk biletkraft, det gjev uttrykk for smerte og glede som kom ho frå eit samansnørt hjarta. Det berande i Johannespasjonen er resitativa, der evangelisten einfelt og uttrykksfullt fortel lidingssoga. Her vil ingen lenger minnast tonar: vi fylgjer Jesus på hans siste tunge veg på jord. Levande vert det for den som lyder på at det er ei underleg forklåra makt i dei enkle orda evangelisten har skrive ned. Resitativet vert stundom avbrote av dramatiske kor, inderleg varme koraler og arier. Dei veldige folkekor kann få ein til å skyna kor det ligg samansnørt hat og vondskap i ord som «Nicht diesen, sondern Barabbam!», «Wäre dieser nicht ein Übelthäter, wir hätten dir ihn nicht überantwortet». Og når vi høyrer koralen «O Haupt voll Blut und Wunden», gjorde vi vel i å tenkja over um ikkje vi stundom talar og syng nokso lett um Kristi liding. Her får ingen einaste tone gå sin eigen veg. Det glimtar tåror over smilet når Bach taler um Kristi liding som grunn til vår glede. I koraler og arier er det ikkje berre endefram evangelieforteljing, der er det vårt og komponistens personlege høve til den lidande og sigrande Frelsar. Gleda kling rein og fri, men varlåten i tonane til «Ich folge dir gleichfalls mit freudigen Schritten». Det ligg syndesorg under orda «Von den Strichen meiner Sünden mich zu entbinden wird mein Heil gebunden», og den sorgtunge tonen i arien «Es ist vollbracht» løyser seg upp i jublande lovsong til orda «Der Held aus Juda siegt mit Macht». Heilt forklåra kling pasjonsmusikken ut i den siste koralen i bøn um at Herren må lata sin engel bera meg til Abrahams fang på den ytste dagen:

«Alsdann vom Tod erwecke mich
Dass meine Augen sehen dich
In aller Freud O Gottes Sohn,
Mein Heiland und Genadenthron!
Herr Jesu Christ, erhöre mich,
Ich will dich preisen ewiglich!»

Johannespasjonen er meir enn ein tekst som det er sett tonar til. So mykje segjer iallefall tonane at kvar line har vore dyrverdig for han som sette dei i musikk.

Det er den *dramatiske framstilling* av lidingssoga som sermerker Johannespasjonen. I Matteuspasjonen som er mykje sværare i anlegg, er det *Jesu person* som stig klårare fram. Han kjem oss menneskeleg so nær med sin kjærleik og si frelse. Han lever millom sine vener og gjev seg for deim han har kjær. Her er det og den enkle evangelieforteljinga som ber alt uppe. Men kor djupt Bach har levd seg inn i kvar lita hending evangelisten ber fram for oss! Det syner han når han bryt den einfelde evangelieforteljinga. Der han har sett inn salmevers får ein inntrykk av kor djup diktarsans han hadde. «Det er umogleg å finna vers i heile den tyske kyrkjesongskatt som høvde betre på kvar stad,» segjer Schweitzer. Pasjonen vert opna av eit veldigt dubbeltkor: «Kommt ihr Töchter, Helft mir klagen. Sehet —.» Det andre spør innimillom: «Wen?» og svaret kling frå første koret «den Brautigam». «Wie?» «als ein Lamm.» Men over klagen i kor og orkester tonar sterkt og fast den eldgamle pasjonssalmen «O Lamm Gottes unschuldig». Vakkert skildrar han nattverdinnsetjinga der orkestret syner den sigervisse tillit hos han som lova læresveinane å møta deim ved det himmelske kveldsmåltid, og sår og nær vert Herrens strid og sjelenaud i Getsemane. Gong på gong bed han læresveinane ikkje lata han åleine, men vaka med han, — og dei søv. Frelsaren har levd igjenom lidingssoga time for time, det er *det* Bach har sett. Slutningskoret i fyrste delen av pasjonen var upphaveleg ei truvedkjenning: «Jesum lass ich nicht von mir,» men seinare sette Bach inn den store koralfantasi over den gamle pasjonssalmen «O Mensch bewein dein Sünde gross». Den er det no som avsluttar forteljinga um at Jesus vart teken til fange. Heile den fyrste delen av Matteuspasjonen er no og djupast set ei veldig preike um synd. I pasjonar frå eldre komponistar ligg det ein hard dom over Peters fråfall, men Bach dømer ikkje Peter. Han fortel berre korleis Peter i si djupe syndesorg fekk tilgjeving. Med djupe klokketonar vert Jesu død forkynnt, men so bryt solstrålane gjenom skyene: «Sehet Jesus hat die Hand uns zu fassen ausgespannt.» Og når so slutningskoret «Wir setzen uns mit Tränen nieder» tonar ut, er striden

gjenomstridd. Jamvel Jesu liding hadde ein ende, men det gjekk lange timar fyre «Det er fullført!».

Pasjonstanken kling att som dominanten i all evangelisk kristendom, like sterkt kling han og i Bachs forkynning. Ein kan nemna den veldige og einfelde orgelfuga i C-moll (Peters II, side 42). Schweitzer segjer um denne fuga: «Die C-moll Fuge ist darum von so gewaltiger Tragik, weil sie alles Leidenschaftliche abgestreift hat, und nur grossen Schmertz und tiefes Sehnen reden lässt.»

C-mollfuga er eit Kristusbilete. Vi ser *han* som har vunne striden i Getsemane og no går vidare i si sigrande liding. Det er ei natt og ein dag full av pine, og ein son som lærer lydnad av det han lid. Han vrid seg ikkje under vondskapen, men tek han inn over seg for å berga venene sine, dei som flydde. Sorgtyngd til døden, men med sjølvgjevande klår vilje går han vegen etter Faderens vilje. Skal vi gjeva denne fuga ei overskrift, må det vera: «Vår Herre Jesus Kristus i den natt då han vart sviken.»

Det er mest underleg å høyra att koralen «O Haupt voll Blut und Wunden» i Bachs Joleoratorium. Men kristendomen kjenner heller ikkje noko joleevangelium utan den tonen. Men so trygg ein grunn har då jolegleda, at lovsongen kann stiga frå menneske som kjenner synd og sorg.

Med Jesu liding, død og uppstode som utgangspunkt har heile Jesu liv plass i den kristne forkynning og tru. For å få eit inntrykk av Bachs forkynning av Kristi uppstode skulde ein høyra «Et resurrexit» i H-moll messa, og elles går Jesu liv att i kantatene som det går att i våre sundagsevangelier. No er det ikkje det same å analysera seg inn i detaljrikdomen i evangelia og å ha denne rikdomen levande i hjarta, og det er enno eit stykke att til å føra dette fram for andre menneske. Guds Ande er det som gjer ordet levande i eit kristenhjarta, men samstundes skal vi minnast at sume har fått nådegåva til å forkynna.

Bach har sikkert med stor glede lese det Luther skriv um musikk. Det har vore til studnad for han mot det kalvinske og pietistiske synet på musikken. Men so er det og Luther som sterkast har forma Bach som kristen personlegdom. Av 81 bøker som er nemnt i ei liste over boksamlinga hans, er 19 av Luther, og det ein ellest finn der er alt berre eit framhald av Luthers fromhet og

tru, liv og strid. Ein må likevel nemna at han hadde verk som Arndts «Wahres Christentum». Når Bach i teneste hos den kalvinske fyrst Leopold av Anhalt-Cöthen sender borna sine til den lutherske skulen, er det tradisjonen frå Veit Bach han ber vidare.

Mang ei djup truvedkjenning har Bach bore fram. Um ein tek noko so einfeld som Trieiningsfuga i Es-dur (Peters III s. 10). Ho er samansett av tri fugor: Den fyrste har eit veldig majestetisk tema som talar um «Gud Fader den almektige som skapte himmel og jord». Den andre har eit livlegare tema, det er Jesus Kristus som stig fram på jord. Gud er løynt, men det er likevel ei openberring av Guds herlegdom. Temaet frå fuge 1 kling snart klårt og fulltonande gjenom tonane frå tema 2. I tridje fuga er det Heilag Anden som vert symbolisera gjenom ein «storm av sextondelar» (Allard). Ein vert minnet um Grundtvigs vers «Da hørtes på Sion der sus og brus». Bach korkje forklårar eller gjev att pinseunderet, han berre fortel um det. Men her kling *og* tema 1 igjenom med klår, levande styrke. *Ei* fuge er det med *tri* klåre sjølvstendige tema samanarbeidd til ei heilstøypt eining. So dogmatisk har Bach tenkt! Trieiningsfuga har elles Bach sett inn i ein større samanheng, der han har sett ihop preludier og fugor etter hovudstykka i Luthers katekisme. Han byrjar med Es-dur preludiet, ei storfeld forkynning av Guds majestet, og går vidare med «Kyrie» og «Allein Gott in der Höh sei Ehr». So kjem «Dies sind die heil'gen zehn Gebot», «Vater unser in Himmelreich», dåpen med «Christ unser Herr zum Jordan kam», boten med «Aus tiefer Not» og nattverden: «Jesus Christus unser Heiland, der von uns.» So slutta det heile med Trieiningsfuga i Es-dur. Schweitzer undrast på at Bach set *bot* millom *dåp* og *nattverd*, for det er igrunnen ikkje rett, men Preuss syner at han her byggjer på tradisjonen frå Confessio Augustana. Bachs tridje hovudverk «Hohe Messe» i H-moll er no igrunnen heilt igjenom ei truvedkjenning. Der kann det verta klårt for ein kvar for *rikdom* vi eig i vår kristne tru. Det er verdfullt å ha den kristne tru tankemessig lagt til rettes i dogmatikken; det er verdfullare likevel når ein *upplever* dogmene, ikkje berre aksepterer dei. Då vert læra liv og denne uppleving vert soga um å «veksa i nåde og kjennskap til vår Herre og Frelsar Jesus Kristus». Det er den rikdomen Bach har vunne her, han nyttar si forkynnargåve til å dela med oss.

«Honom vere æra både no og til æveleg tid!» To sidor må ein merka seg i lovsongen. Det eine er når Bach skal syngja um *si* kristenglede. Rein og klår er gleda og full av varme, likevel varsam. Stillsleg stig takkesongen frå eit menneske til Gud «quia fecit mihi magna» (i Magnificat). Men når det er *Herrens* herlegdom, so spelar Bach for fullt verk so langt orglet har tungor og tonar «In dir ist Freude». Det veldige objektive i kristendomen fører han og i H-moll messa fram med stor kraft, medan andre stykke syner den inderleg subjektive tillit som er so djup i Bachs fromhet. Det er ein sterk vilje hos han til å gjera heile livet og livsverket teosentrisk. Han er vel ikkje åleine um det millom tonekunstnarane, men det er lett å skilja ut dei som har arbeidd med denne hovudinnstilling.

Kyrkjetenar var han. Ein trufast son til den lutherske kyrkja. Kantatekomposisjonane har han fyrebudd seg til som ein samvitsfull predikant vil fyrebu seg til preika. Han har vel ialt skrive fem årgangar kantater, og dei kjem då til å syne Bach i hans daglege arbeid. Ein kann ikkje få fullt utbytte av dei på ein konsert; dei høyrer heime i gudstenesta og har evangelielesinga frå altaret som fyresetnad. Han har sjølv havt siste ordet når det galdt kantatetekstene. Forfattarane skreiv etter nøgje fyresegner, stundom skreiv Bach tekstene um og finpussa samvitsfullt på dei til han var heilt nøgd med dei. Ein kann nemna slikt som at han i kantate nr. 16 «Herr Gott dich loben wir» har variert teksten «unserer Seelen» med «meiner Seelen», fordi det dermed vart skapt ein fin motsetnad millom hovud- og millomsatsen: Hovudsatsen vender seg til den einskilde tilhøyraren, og det vert tala ut frå hans subjektive kjensle; millomsatsen vender seg til kyrkjelyden som kvar einskild kjenner seg med i. «Sermerkt for Bach er at han stundom gjev upp eit rim eller let eit rim støyta mot poesireglane for å vera sann og noggran» (Wustmann). I den rike uppbyggjingslitteraturen han åtte var hovudorienteringa kyrkjeåret, og desse bøkene har vel vore hans beste arbeidshjelp. So er kantatene heller ikkje berre evanglieforteljing, men preike med formaning, tukt og trøyst. Det er eit rikt kyrkjeliv som kling gjenom kantatene. «Wie selig sind doch die, die Gott im Munde tragen,» segjer han i tilknytning til Lk 11, 28 når han minnest Luther i si reformasjonskantate. Alt offentleg liv fekk den tid si

kyrkjelege signing, difor vart forkynninga meir vidtfemnande enn ho er no. Og Bibelen og den kyrkjelege dikting var rik nok um ein trong tekster å setja i musikk. No har vi «berre» 150 kantater att av dei Bach skapte, men kvar einskild har mykje å gjeva oss.

Ein tone er so sermerkt i Bachs tru. Det er den sterke lengt etter døden og etter livet med Herren. Det er ikkje sorg og tyngsle over «Komm, du süsse Todesstunde» for:

«Durch Christum schon verklärt
Wird leuchten als die Sonne
Und leben ohne Not
In himmelscher Freud und Wonne.
Was schadt mir dann der Tod?»

Dette tema kjem att oftare i kantatene hans enn noko anna. Sterk i tru og glede kjenner vi han alltid, men aldri gjev han seg so heilt som når han syng um si djupaste von.

Det var ein trugen arbeidar i Guds rike som la att augo 65 år gamal i året 1750. Det er som livet hans er fyllt av musikk til Guds ære. Vi skal minnast at han aldri har høyrd verka sine framført av dei store kor og orkester vi no har. Skrivne er dei av ein kantor og latinlærar til «Deo gloria». So undrast vi heller ikkje over at han dikterte ned korsatsen «Vor deinen Thron tret ich allhier» nokre timar fyre han døydde. So skulde han gå inn i det riket som Theodor Zahn har tala um med dei orda: «In der jenzeitigen Welt, in welchem dem Apostel Johannes Blicke zu tun vergönnt war, gibt es keine belehrenden Vorträge, keine geistreichen oder langweiligen Predigten zu hören, dagegen aber sehr viel Musik.»

III.

Bach har gjenomført det prinsipp i kyrkjemusikken som Luther enno ikkje våga å føra fram som ynske: *Guds ord som norm.* Men når det ein gong er gjenomført, må det for alle tider stå som eit grunnkrav til kyrkjemusikken. Tonane har ikkje lov til å gå sine eigne vegar. *Det* er djupast set anken mot so mykje av det lette tonestoffet som vert sunge til kristeleg dikting. Når ein høyrer kor tankelaust stundom t. d. pasjonstekster vert sungne, so kjenner ein klårt at *pasjonen* er langt burte. Musikken i gudstenesta er ei

fyrebuing for evangeliet; det er kanskje grunn til å segja: akt ikkje fyrebuinga ringe!

Kyrkja eig i Bachs musikk store rikdomar som skulde finna ein betre lagnad enn å verta nedgravne i jorda. Det er ikkje kyrkja og kyrkjemennene å takka for at all denne rikdomen av kristen forkynning atter kjem fram og vert ei makt. Det var kanskje ikkje berre musikksans som gjorde at biskop Tandberg ved testamentariske gåvor sikra at Bachs Joleoratorium vert ført fram kvart år i Oslo. Ein kunde ynskja at dei største byane fekk eit kor med den uppgåva å føra fram Bachs kantater. Stundom kann ein undrast på um ikkje kyrkja har litt vanskeleg for å finna uppgåvor for kyrkjelydane, um ein ser burt frå den uppgåva å samla inn pengar til dei ymse fyremål. I alle fall skulde dei som no arbeider med kyrkjemusikken få all studnad frå kyrkja sine tenarar.

Saman med dette må ein nemna arbeidet med å koma inn i denne musikken. Ein får ikkje nokon ting mødelaust, men byrjar ein med korkomposisjonane, vil det gå heller lett. Det syner seg etterkvart at denne musikken får tak på det store folket. Spådomen um at det skulde verta ein liten lyd av Bachskynarar, slær ikkje til. Men her trengst det kanskje og noko arbeid for å leggja det tilrettes. Det viktigaste her er spursmålet um ei umsetjing av tekstene. Hovudsaka med ei slik umsetjing er å gjeva att grunntankane i teksta i samklang med musikken. Tekstene må pånytt diktast um til musikken. Ordrett umsetjing er heller lite um å gjera. Men skal ein opna rikdomane for folk, må dei koma på eit levande og lett skynleg mål.

Kyrkja har no etterkvart fått sterkare rom i kristenmedvitet, og denne rørsla vil vel gå vidare. Musica Sacra i evangelisk luthersk klårleik vil hjelpa fram og djupa ut denne rørsla på sitt umråde etterkvart som ho vinn rom.

Litteratur: Allard: Från Luther til Bach, Stockholm 1932. Hans Preuss: Bachs Bibliothek, i Festgabe für Theodor Zahn, Leipzig 1928. Kretschmar: Führer durch den Concertsaal II. 1. (Kirchliche Werke) Leipzig 1888. Albert Schweitzer: J. S. Bach, Leipzig 1934. Joh. Seb. Bachs Kantatetexte herausgegeben von Rudolf Wustmann, Leipzig 1913. J. S. Bach: Werke i Edition Peters.

LITTERATUR

Paul Althaus: Grundriss der Dogmatik II. 1932. Rudolf Merkel, Erlangen. 181 sider.

I de siste ti år er der utkommet bemerkelsesverdig få fremstillinger av Dogmatikk II. Det er dogmatikkens prinsipplære som i disse nybrottsår har samlet interessen. Derfor er det av så meget større interesse at der nu utsendes en Dogmatik II. Og det av en mann som Althaus.

I min anmeldelse av hans Dogmatik I nevnte jeg det dypt lutherske i A.s tankegang. Her i annet bind kommer dette ennu sterkere til uttrykk. Og med luthersk mener jeg da ikke så meget det konfessionelle, men meget mere den dype innlevelse i Luthers egen teologi, både i hans tro og i hans tenkning. Praktisk talt i alle dogmatikkens avsnitt merker vi hvorledes A.s grundige Lutherstudier har bestemt ikke bare hans stoffvalg og stoffbehandling, men ofte endog formen. Når jeg undtar professor *Elerts* Grundriss: «Die Lehre des Luthertums», så er der i vårt århundre neppe utgitt nogen mere luthersk dogmatikk enn den A. har gitt oss.

Og samtidig er den *aktuell* i en grad som meget få dogmatikere makter det. Praktisk talt i alle dogmatikkens paragrafer er den ført à jour. Han drøfter alle de seneste løsninger som er av interesse. Og det er hans store systematiske kunst å flette disse drøftelser inn uten å bryte sammenhengen.

Det eneste punkt hvor boken savner en slik aktualitet, er i forholdet til H. W. *Schmidt.* Denne unge, skarpskodde teolog har i sitt store verk «Zeit und Ewigkeit» 1927 og i sitt lille hefte «Die Christusfrage» 1929, tatt et dyptgående opgjør med den dialektiske teologi, og det både filosofisk og teologisk. Og hvis A. hadde tatt op en drøftelse av Schmidts innvendinger, så vilde det ikke bare

gitt nærværende bok en forhøiet verdi. Det kunde også muligens fått betydning for A. selv, og hjulpet ham av med den siste rest av *ontologisk* dialektikk som han ennu sleper på. Og mere skulde der ikke til, så vilde A. gå inn mellem de Skrift- og bekjennelsestro teologer.

Ti i sine *motiver* er han kvalitativt forskjellig fra de liberale. Han kjenner ikke deres frykt for det metafysiske under eller deres devote underkastelse under den profanvidenskapelige metode. Nei, det er den lille rest av metafysisk dualisme mellem tid og evighet, mellem historie og eskjatologi, som tvinger ham til å avvike både fra Skrift og bekjennelse.

Avikelsene fra Skrift og bekjennelse gjelder jomfrufødselen, Jesu legemlige opstandelse og Jesu legeme og blod i nadveren. Og på alle disse punkter viser det sig tydelig at det er frykten for å få det eskjatologiske inn i historien, som driver ham til å opstille tanker som er i strid både med Skriften og bekjennelsen.

La mig som eksempel anføre hans lære om Kristi opstandelse.

Han fastholder underet. Ja, at graven var tom, og at den tomme grav «fraglos zu der Osterwirklichkeit hinzugehört hat». Men han tør ikke fastholde Skriftens fremstilling at det var Jesu forklarede, himmelske legeme, som disiplene *så,* på grunn av «die völlige Andersheit irdischer und verklärter Leiblichkeit», s. 95. «Der pneumatische Leib ist, wie das Himmlische überhaupt, nicht nur relativ verborgen, sondern absolut,» s. 94.

Men hvilken vanskelighet og uklarhet han har viklet sig inn i, vil man forstå, når han ikke bare understreker «die Oster*erfahrung*», men samtidig forkaster både den subjektive og den objektive visjonshypotese. Vi må jo da spørre: hvad har disiplene sett, når de hverken har sett noget visjonært eller Jesu forklarede legeme?

Når en så skarp og klar tenker som A. nødes til å gjøre slike logiske kunster, da forstår vi at det er sterke krefter som trykker ham. Han ser jo klart at hele hans teori om «Die letzten Dinge» faller sammen i det øieblikk han med N. T. hevder at Jesu legemlige opstandelse er eskjatologi *i historien,* førstegrøden av den eskjatologiske handling som *vi* først skal opleve ved historiens ende.

Skriften kjenner ikke den metafysiske motsetning mellem historie og eskjatologi. Derfor forteller den unbefangen at disiplene *så* Jesu forklarede legeme. Derfor forkynner den også at vi i nadverden får Jesu legeme og blod. Men A. tvinges av sin eskjatologi til å nekte også dette. Han nekter ikke at Kristus har en himmelsk legemlighet. «Aber diese bleibt bis zur Offenbarung Christi in Herrlichkeit unserem Ergreifen entzogen, und das Abendmahl will diese Grenze nicht durchbrechen.»

Og så tvinges A., som lever og ånder så dypt i Luthers tro og teologi, til å nekte dette ledd i troen som for Luther var så konstitutivt. Se særlig Sommerlath: Der Sinn des Abendmahls nach Luther, 1930.

Motivet for A.s kamp mot den historiske eskjatologi er helt berettiget. Han ønsker å gi uttrykk for kristendommens *transscendens*, og sette en pæl igjennem den tro på *immanensen* som nu i et par århundrer har behersket den største del av teologien. Han vil ha understreket at verden og mennesket ikke kan nå sitt mål ved nogen immanent evolusjon, ikke engang ved å kristianiseres.

Og så øiner han ingen annen vei til å verge dette kristendommens centraldogme enn å trekke dialektikkens dødslinje mellem tid og evighet, mellem historie og eskjatologi.

Men her har han ikke bare Luther og Kierkegaard imot sig, men også Skriften.

Den motsetning som A. opstiller mellem Guds frelseshandlinger i historien og hans frelseshandlinger i eskjatologien kjenner ikke Skriften. Derimot kjenner den motsetningen mellem Guds rikes historie på den ene side, og verdens naturlige historie på den annen. Derfor hevder den så energisk at Guds rike ikke opstår som frukt av den naturlige historieutvikling, men at det grunnlegges, oprettes og fullendes ved en hellig historie, ved en sammenhengende rekke av undere i historien som avsluttes med det store under, der løfter hele riket fra historien over i evigheten.

Jeg mener derfor at H. W. Schmidt har truffet Skriftens dype tanke og derfor valgt en lykkelig terminologi når han kaller frelseshistorien *den eskjatologiske historie:* den historie som er fylt og bestemt av eskjatologi. Hvert under er en dråpe eskjatologi som dryppes inn i den syndige historie, og således er med og

forbereder det siste under, det eskjatologiske under i egentlig forstand.

I denne eskjatologiske historie vil nu hverken *mellemtilstanden* eller *tusenårsriket* virke som fremmedlegemer, hvad A. energisk hevder. Tvert om vil de inngå som organiske ledd i den forberedende eskjatologi som Gud ad underets vei foretar både med mennesket og verden.

I spørsmålet om tusenårsriket er forresten A. sterkt bestemt av sin kontrapart. Det ser ut som han ikke kjenner nogen annen opfatning av tusenårsriket enn den Würtembergske, hvis fantastiske tanke om et forklaret eller forvandlet Palestina under tusenårsperioden ikke har nogen hjemmel i N. T., men beror på en vilkårlig henleggelse av G. T.s eskjatologiske utsagn til tusenårsriket. Og overfor denne opfatning er A.s argumenter rammende. Men overfor de opfatninger av kiliasmen som bygger på N. T. — Paulus og Apokalypsen — holder hans innvendinger ikke stikk.

Dette er nu mine prinsipielle innvendinger mot A.s fremstilling. Men la mig til slutt understreke bokens sterke sider. Den inneholder en fylde av dype, friske og konkrete tanker. A.s styrke er den livsnære tenkning, som på en lykkelig måte formår å gripe den konkrete livsfylde og samtidig gi denne en klar begrepsmessig form.

Det kunde være fristende å citere, men plassen forbyr det. Av de enkelte avsnitt er sikkert de første om Gud og mennesket de beste. Derefter setter jeg Kristi person og verk. Svakest synes mig eskjatologien og den subjektive frelse. Det er dialektikerens interesse som her har gitt sig utslag.

Jeg anbefaler boken på det beste til studenter, kandidater og prester. Den som ønsker å se hvor den dogmatiske forskning står idag, har her anledning til å gjøre det med et meget beskjedent pengeutlegg og med en meget rimelig arbeidsydelse.

O. Hallesby.

TIDSSKRIFT FOR

Teologi og Kirke

REDIGERT AV

D. A. FRØVIG - OLAF MOE - ANDR. SEIERSTAD

Dr. theol. Dr. theol. Dr. theol.

Under medvirkning av:

Professorene O. HALLESBY, CHR. IHLEN, O. KOLSRUD, S. ODLAND og KARL VOLD, sogneprest G. SKAGESTAD, dr. theol. ALFRED TH. JØRGENSEN (Kjøbenhavn), biskopene JÓN HELGASON (Reykjavik), SAM. STADENER (Växjö) og lic. theol. V. SÖDERGREN (Göteborg), dr. theol. SVEN LODIN (Stockholm) og prestene TH. GUNNARSON, REIDAR HAUGE, SV. NORBORG, SIGURD NORMANN, R. SLÄTTELID, J. SMEMO og IVAR WELLE med flere

5. BIND

OSLO 1934

I KOMMISJON HOS LUTHERSTIFTELSENS BOKHANDEL

Printed in Norway
A.s Indremissionstrykkeriet, Oslo

INNHOLD

INHALT